This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

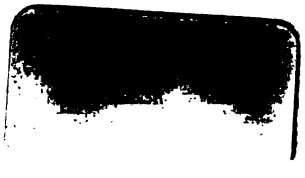
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A

a39015 01813526 2b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817
LIBRARIES



Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. Graetz in Breslau

und

Dr. P. J. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

1883.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abhandlungen.

Der legitime Ursprung der Hohenpriesterwürde der Makkabäer.

Bis zum Tode des Hohenpriesters Onias III und bis zur Flucht seines ihm unähnlichen, unwürdigen Bruders Jason fungirten Hohepriester, Nachkommen Ahrons, in direkter Linie. Wenigstens läßt es sich die Chronik angelegen sein, die Reihe der nachexilischen Hohenpriester mit den vorexilischen bis auf Ahron in enge Verbindung zu setzen und durch die Genealogie zu documentiren (Chronik I, 5 29—41, Esra 3, 2, Nehemia 12, 10—11). Die Makkabäer stammten aber nicht von dieser direkten ahronidischen Linie, sondern von der Seitenlinie Jojarib (Makkab. I, 2, 1). Diese haben also die ältere hohenpriesterliche Linie verdrängt. Nun fungirten nicht bloß die Hasmonäer Jonathan und Simon, von den syrischen Königen als Hohepriester anerkannt oder eingesetzt, sondern auch schon Juda Makkabi drei Jahre (165—163) als solcher vor der Tempelweihe bis zur Einsetzung des Alkimos (Josephus Alterth. XII, 11, 2, vgl. Graetz Geschichte II b 365 ꝛc.). Juda Makkabi hat also gewissermaßen die Hohepriesterwürde usurpirt;

denn es lebte damals noch ein Sohn Onias' III, also ein Ahronide in direkter Linie. Diese Thatsache ist von diesem Helden befremdend. Juda Makkabi wird von dem ersten Makkabäerbuche als Muster gesetzlicher Gewissenhaftigkeit geschildert, der in allen Lagen die Vorschrift des Pentateuchs zur Richtschnur seiner Handlungen genommen habe. Diese Quelle erzählt, daß Juda vor dem Beginn des Treffens, bedrängt von drei syrischen Feldherren, bei Emmaus seine Schaar in Mizpas versammelt, einen Fasttag angesetzt, die Nasiräer vorgeführt, welche ihr Gelübde in Folge der Tempelentweihung nicht lösen konnten, Anführer über Tausend, Hundert, Fünfzig und Zehn designirt habe, Alles nach der Vorschrift des Pentateuchs. Ferner habe er, streng nach der Vorschrift des Gesetzes, vor der Schlacht ausrufen lassen, daß diejenigen, welche jüngst ein Haus gebaut oder einen Weinberg gepflanzt oder eine Frau heimgeführt und die Furchtsamen das Lager verlassen sollten. Die Quelle fügt hinzu *κατὰ τὸν νόμον* (Makkab. I, 3, 46—57) [1]). Wenn Juda Makkabi so streng gesetzlich verfuhr, so hätte er sich nicht die Hoheprieſterwürde aneignen dürfen. Ehrgeiz war dieser großen Seele gewiß fremd. Aber gesetzt auch, er hätte sich über den tausendjährigen Brauch hinwegsetzen wollen, wie hat es seine Umgebung geduldet? In seinem Lager waren Assidäer und Gesetzeslehrer, welche über die strenge Beobachtung der Gesetze und der Ueberlieferung eifersüchtig gewacht haben. Wie haben diese die Anmaßung der Hohenpriesterwürde durch einen einfachen Priester (כהן הדיוט) ohne Widerspruch zugegeben? Diese

[1]) Vielleicht wird noch der Umstand besonders hervorgehoben, die Versammlung habe deßwegen in Mizpa stattgefunden, weil dieses schon früher ein Ort des Gebetes gewesen: *ὅτι τόπος τῆς προσευχῆς εἰς Μασσηφὰ τὸ πρότερον τῷ Ισραήλ*, um anzuzeigen, daß alles gesetzlich und nach altem Brauche geschehen sei.

Thatsache erfordert eine Erklärung. Sie liegt in einer alten Tradition, welche die Talmude aufbewahrt haben, die aber bisher nicht beachtet wurde.

Diese Literatur unterscheidet nämlich dreierlei hervorragende Priester, welche eine bevorzugte Stellung innerhalb der Priesterklasse einnehmen. Zunächst Hohepriester, welche durch Salböl gewissermaßen geweiht wurden (כהן משיח), dann Hohepriester, welche nicht gesalbt waren, aber durch ihre Abstammung berechtigt waren, die Pontificalia anzulegen (מרובה בבגדים), nämlich die nachexilischen Hohenpriester, welche durch Abhandenkommen des Salböls nicht geweiht werden konnten. Endlich nennt sie noch eine dritte Art von höhern Priestern, nämlich solche, welche auserwählt waren, in den Krieg zu ziehen, die Krieger zu ermuthigen und die für den Krieg vorgeschriebenen Gesetze auszuführen. Diese Feldpriester nennt die talmudische Tradition משוח מלחמה. Diese Klassification ist auffallend. Denn einen besonders bevorzugten Feldpriester kennt das deuteronomische Gesetz nicht. Wenn es vorschreibt, daß vor dem Beginn der Schlacht der Priester eine ermuthigende Anrede an die Krieger halten soll (Deuteron. 20, 3), so versteht es darunter den ersten besten Priester, der mit in den Krieg gezogen ist[1]); ונגש הכהן kann recht gut bedeuten: „ein Priester trete vor," ohne daß dieser eine eximirte Stellung eingenommen zu haben braucht. Dieses Gesetz muß also in der nachexilischen Zeit die Interpretation erhalten haben, daß für den Krieg ein Priester ganz besonders designirt werden und einen gewissen Rang einnehmen sollte. Eine alte halachische Discussion argumentirt, daß ein Feldpriester gesetzlich nicht

[1]) Vgl. Sota, Mischna VIII, 1 ונגש הכהן וה משוח מלחמה und Talmud dazu: מה שוטרים בממונה . יכול כל כהן שירצה ת"ל השוטרים אף כהן בממונה.

einem Hohenprieſter gleich geſtellt iſt [1]). Eine andere Halacha giebt zu, daß ein Feldprieſter auch zum Hohenprieſter ernannt werden dürfe [2]). Eine dritte Halacha beſtimmt, daß ein ſolcher Prieſter gewiſſe Pflichten habe gleich dem Hohenprieſter, da er nur eine Jungfrau heirathen, gewiſſe Trauerzeichen nicht zeigen und ſich nicht an nahen Verwandten verunreinigen dürfe [3]). Ein talmudiſcher Trabent machte gar die Anſicht geltend, daß ein ſolcher für den Krieg deſignirter Prieſter den Hohenprieſter auch in dem Punkte gleichkomme, daß er die Pontificalia, Bruſtſchild, Ephod, gewundenen Turban und das Diadem tragen dürfte [4]). Dieſe Anſicht wird zwar verworfen aber ſie beweiſt, daß dem „Feldprieſter" ein ſo eximirter Rang zugeſtanden war, daß er dem Hohenprieſter ganz nah gerückt gedacht worden iſt. Die differirende Discuſſion beweiſt, daß die Frage, wie ſich die Stellung des Feldprieſters zu der des Hohenprieſters verhalte, einmal wenigſtens eine praktiſche Bedeutung gehabt haben muß, und zwar in früherer Zeit. Denn zur Zeit des Krieges gegen die Römer habe die Prieſter-abtheilung, ohne viel zu fragen, nach Amtsentſetzung des römiſch geſinnten HP. Matthia b. Theophil einen andern durch's Loos gewählt. Damals war die hohenprieſterliche Legitimität

---

[1]) Sifra zu Lev. 6, 15 והכהן המשיח Abſchnitt V. משיח: אין לי אלא משיח בשמן המשחה · מרובה בבגדים. מנין ? תלמוד לומר והכהן . יכול שאני מרבה אף משוח מלחמה . תלמוד לומר תחתיו מבניו את שבנו עומד תחתיו . יצא משוח מלחמה שאין בנו עומד תחתיו.

[2]) Jeruſ. Joma p. 38 d und Megilla p. 72 a als Fortſetzung der oben angeführten Halacha: מנין שהוא (משוח מלחמה) מתמנה להיות כהן גדול ? שנאמר וסנחס בן אלעזר נגיד היה עליהם לפנים.

[3]) Babli Joma p. 73 a: כולן אין נוהגות במשוח מלחמה חוץ מחמשה כרים האמורין בפרשה: לא פורע ולא פורם ולא מטמא לקרוביו מצוה על הבתולה ומוהר על האלמנה ומחזיר את הרוצחו כדברי ר' יהודה . וחכמים אומרים אינו מחזיר.

[4]) Daſ. p. 72 b: ר' אחא ר' דימי אמר: בגדים שכהן גדול משמש בהן משוח מלחמה משמש בהן.

durch den Eingriff der Herodianer bereits beseitigt. Die Tradition über die Stellung des Feldpriesters muß demnach sich auf eine frühere Zeit beziehen. Nun wenn es je einen solchen für den Krieg gewählten eximirten Priester gegeben hat, so war es Juda Makkabi; er war ein echter משוח מלחמה. Als Solcher ließ er die milden deuteronomischen Kriegsgesetze verkünden. Da er, nach der sopherischen Interpretation, dem Hohenpriester beinah an Rang gleich war, so lag kein Bedenken weder bei ihm, noch bei seiner Umgebung vor, die eine Stufe zu ersteigen. Er wurde zum Hohenpriester ernannt, oder er ernannte sich selbst dazu, was, nach der oben angeführten Tradition gesetzlich durchaus statthaft war. Möglich daß die hohenpriesterlichen Gewänder, welche zur Buß- und Rüstungsversammlung in Mizpa vor dem Treffen bei Emmaus dahin gebracht worden waren [1]), eben dazu dienen sollten, den Feldpriester Juda Makkabi damit zu bekleiden und eben damit ihn in die hoheprieſterliche Funktion treten zu lassen. Mag der legitime Erbe Onias IV, zur Zeit bereits in Aegypten Schutz suchend geweilt haben — was wahrscheinlich ist — oder irgendwo in Judäa versteckt gelebt haben, er war keineswegs im Stande, die Hohenpriesterwürde zu übernehmen. Denn jedenfalls war er noch jung [2]), wie Josephus sich selbst berichtigend angiebt: *νήπιος ὢν ἔτι*. Juda Makkabi hat sich demnach keineswegs über die hohenpriesterliche Legitimität hinweggesetzt, sondern hat in der Nothlage von der Vakanz Gebrauch gemacht, von der eximirten Stellung eines משוח מלחמה zum Range eines כהן גדול aufzusteigen.

Indessen hatte dieser Akt doch eine nachtheilige Folge. Denn er ermuthigte Alkimos, drei Jahre später sich ebenfalls

[1]) Makkabb. I, 3, 49 *καὶ ἤνεγκαν τὰ ἱμάτια τῆς ἱερωσύνης.*
[2]) Vgl. Graetz' Geschichte III, S. 30 N.

die Hohepriesterwürde anzueignen. Dieser war jedenfalls ein Usurpator; denn er hatte nicht die Stellung als Feldpriester, welche ihn berechtigt hätte, eine Stufe höher zu steigen. Er war lediglich ein כהן הרוש nach der talmudischen Terminologie. Daher gebraucht das erste Makkabäerbuch nur Worte des Abscheus, so oft es von ihm spricht. Es nennt ihn Ἀλκιμον τὸν ἀσεβῆ (אלקימס הרשע, 7, 9), während es an der hohenpriesterlichen Funktion der Hasmonäer gar nichts zu tadeln weiß. Aber Juda's Vorgang hat jedenfalls veranlaßt, daß dieser es wagen durfte, die hohenpriesterliche Legitimität zu durchbrechen.

Graetz.

Die Agada der Tannaiten [1]).

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

X.

Eleazar b. Azarja.

Eine seltene Vereinigung von Vorzügen des Glückes und der Begabung stellen Eleazar, den Sohn Azarja's in die erste Reihe der Weisen Israels, die um das Lehrhaus von Jabne

[1]) Bei Verweisungen auf den Jahrgang 1882 der Monatsschrift sind die Seitenzahlen mit einem Sternchen versehen.

sich schaarten. Sein Reichthum war so groß, daß es nachher hieß, mit seinem Tode habe der Reichthum aufgehört, einen Schmuck der Gelehrsamkeit zu bilden. [1]) Seine Abstammung konnte er auf den großen Ezra zurückführen, [2]) und besonders diesem unbestrittenen Adel verdankte er es, daß man ihn nach der Absetzung Gamliels zur Würde des Patriarchen erhob. [3]) Doch auch wenn es nicht ausdrücklich angegeben wäre, läßt sich voraussetzen, daß Adel und Reichthum allein nicht genügt hätten, seine Erhöhung zu bewirken, daß er vielmehr schon trotz seiner Jugend sich auch als Gesetzeslehrer auszeichnete, als er mit dem schwierigen und verantwortungsvollen Amte bekleidet wurde [4]). Nachdem er dieses niedergelegt hatte und Gamliel wieder die erste Stelle einnahm, wurde er mit der zweiten im Vorsitze des Lehrhauses betraut. Wir finden ihn auch im Verein mit Gamliel dem früh verstorbenen Samuel Hakkaton die letzten Ehren erweisen, [5]) und wir sehen ihn ebenfalls mit Gamliel und noch Josua und Akiba die Reise nach Rom unternehmen, sowie

---

[1]) (Prov. 14, 24) משמת ר״א בן עוריה בטלה עטרת חכמים שעטרת חכמים עשרם, Tos. Sota 15, 3; in b. Sota Ende בטלו עטרות חכמה . . . . . Jn j. Sota Ende bloß: משמת . . . פסק העושר מן החכמים. Die Sprüchwörtlichkeit seines Reichthums ist noch bezeugt durch Berach. 57 a (הרואה ר״בע בחלום יצפה לעשירות), Kidduschin 49 b. Vgl. Sabbath 54 b.

[2]) מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא, so sagt j. Jebam., 3 b oben Dosa b. Harkinas, שהוא עשירי לעזרא heißt es in den Berichten über seine Erhöhung (s. folg. Anm.). Es ist beachtenswerth, daß der Name Eleazar (Sohn Aharons) an der Spitze der Ahnenreihe Ezra's steht und der Name Azarja zweimal in derselben vorkömmt, Ezra 7, 1 ff.

[3]) Jer. Taanith 67 d wird nur dieser Grund hervorgehoben, b. Berachoth 27 b neben seinem Reichthum und seiner Gelehrsamkeit.

[4]) Einen Disput, der am Tage seines Amtsantrittes zwischen ihm und Tarphon unter Betheiligung Ismaels und Josua's stattfand, bringt die Mischna Jadaim 4, 3.

[5]) S. oben S. 267*.

beim Besuche der Trümmer Jerusalems [1]). Mit Josua und Akiba besucht er auch in amtlicher Sendung den greisen Dosa b. Harkinas, der sich freut, in ihm einen Sohn seines alten Freundes Azarja zu begrüßen und die Psalmworte 37, 25 auf ihn anwendet [2]). Außer den zwei genannten Tannaiten, Josua und Akiba, waren es besonders noch Ismael und Tarphon, zu denen er nähere Beziehungen hatte. Auch er befand sich unter den Gelehrten, welche den mit dem Tode ringenden Eliezer b. Hyrkanos besuchten; [3]) er feierte ihn mit den Worten: „Werther bist du Israel, als Vater und Mutter; denn Vater und Mutter bringen den Menschen nur in diese Welt, du aber bist uns Führer für diese und die kommende Welt!“ [4]) Den Werth Eleazar b. Azarja's hat besonders Josua b. Chananja rückhaltlos anerkannt. Zwei seiner Schüler, [5]) welche einen Sabbath in Jabne verbracht hatten, kamen einst zu dem greisen Josua, der sich nach Bekiin oder Pekiin, einem zwischen Jabne und Lydda gelegenen Städtchen zurückgezogen hatte. Er fragte sie, was sie im Lehrvortrage Neues gehört hätten, der an jenem

---

[1]) S. oben S. 251*. In der oben S. 210*, Anm. 3 angeführten jüngeren Version einer älteren Erzählung, M. Mischle zu 9, 2, befindet sich El. b. Azarja als Gast bei Gamliel, dessen Diener Tabi bedient, was El. zu dem Ausrufe bewegt: אי לך כנען שחייבת בין צריקים ובין רשעים כדין הוא שיהא טבי יושב ואני משמשו.

[2]) Jer. Jebamoth 3 a b, b. Jebam. 16 a.

[3]) S. oben S. 452*.

[4]) חביב אדם לישראל מאב ואם שאב ואם מביאים את האדם לעולם הזה ואתה מביא אותנו לעולם הזה ולעולם הבא. So Sifrê zu Deut. § 32. Wenig anders Synh. 101 a. Vgl. hierzu Mischna Baba mezia 2, 11: שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא.

[5]) In Tos. Sota c. 7, j. Chag. Anfang und b. Chag. 3 a wird angegeben, es seien Jochanan b. Beroka und Eleazar Chisma gewesen, welche von Jabne nach Lud gingen (in Babli fehlt dies Detail) und Josua in Pekiin besuchten. In Mechilta zu 13, 2 (18 b) und Aboth di R. Nathan c. 18 fehlen die Namen der Schüler und des Wohnortes J.'s.

Sabbath von Eleazar b. Azarja gehalten wurde [1]). Sie theilten ihm nach einigem von der Ehrfurcht gegen den ehrwürdigen Josua eingegebenen Sträuben [2]) einige Schriftauslegungen Eleazars mit, [3]) welche ihm die herzlichsten Beifallsäußerungen entlockten: „Ihr hattet eine kostbare Perle in eurer Hand und wolltet mir sie vorenthalten!“ [4]) „Nicht ist das Geschlecht verwaist, in dessen Mitte Eleazar der Sohn Azarjas weilt!“ [5]) Nach einer vereinzelten Quelle [6]) hätte er auch gesagt: „Ich bin nun an die achtzig (oder siebzig) Jahre alt und hatte bis heute nicht das Glück, dieses zu hören! [7]) Heil dir, unser Vater Abraham, daß

---

[1]) An den S. 7, Anm. 3 citirten Stellen hören wir, daß bei der Wiedereinsetzung Gamliels bestimmt wurde, daß dieser an drei Sabbathen, Eleazar b. Azarja am vierten Sabbath Vortrag zu halten habe.

[2]) Sie sagen ihm bescheiden: תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים, d. h. wie können wir dir etwas Neues sagen. In Mech. dafür kurz אחריך רבי.

[3]) Zu Deut. 31, 12, Deut. 26, 17 f. und zu Koh. 12, 11, so in Tos. und Babli; in Aboth di R. N. fehlt die zu Deut. 26, 17, in Jer. steht nur die erste. In Mech. wird die erste Auslegung statt auf Deut. 31, 12 auf 29, 9 f. bezogen; hierauf folgt eine zu Jer. 16, 14 f. nebst andern analogen Aussprüchen, die aber nur irrthümlich aus dem nachfolgenden Berichte über einen Disput Ben Zoma's mit den Weisen in den Bericht über die Auslegungen E. b. Azarja's eingedrungen sind. S. Friedmann z. St. und weiter unten bei Ben Zoma, Cap. XIII, Abschn. 16.

[4]) מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני. So in Babli nach dem ersten Ausspruche, ebenso in Aboth di R. N. mit dem Zusatze: אלמלא לא באתם לשמוע אלא דבר זה די.

[5]) אין הדור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו. Tos., Jer. und Mech. nach dem ersten Ausspruche, Babli nach allen. In Ab. di R. N. sagt J. auf die bescheidene Ablehnung der Schüler: חס ושלום שאין דור . . . יתום.

[6]) Mechiltha vor der in der vorigen Anm. stehenden Aeußerung.

[7]) הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלחי היום. In Jalkut zu Exod. 13 (§ 216) und zu Jerem. 7 (§ 277) lesen wir für שבעים: שמונים. Die höhere Zahl scheint richtiger zu sein, weil die niedrigere aus der ganz analogen Aeußerung Eleazar b. Azarja's übernommen ist: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא (M. Berach. 1, 5, Tos. Berach. 1, 12, Sifrê zu Deut. 16, 3, § 130). Indessen wird diese Aeußerung im Munde Josua's von

Eleazar b. Azarja deinen Lenden entsprossen ist!“ [1]) In einer merkwürdigen Charakteristik, welche außer Eleazar b. Azarja vier seiner angesehensten Zeitgenossen nach ihrer Bedeutung als Gelehrte würdigt, [2]) wird ihm die Bezeichnung „Krämerkasten“ oder auch „Gewürzhändlerkasten“ zu Theil. [3]) Dieselbe erklärte

---

vorne herein dadurch verdächtig, daß sie in den anderen im Uebrigen treueren Quellen fehlt und daß andererseits gerade die Mechiltha bei der Mittheilung der von E. b. Azarja gerühmten Deutung Ben Zômas die Aeußerung E.'s vermissen läßt. Es scheint auch hier eine der S. 9, Anm. 3 bemerkten ähnliche Uebertragung aus dem einen Bericht in den andern Stattgefunden zu haben. Diese Uebertragung ist deshalb beachtenswerth, weil sie beweist, daß man der Aeußerung E.'s nicht den Sinn zuschrieb, in dem sie b. Berach. 28 a citirt wird. Im jerusal. Talmud, Berach. 3 d unten wird ausdrücklich zu jenen Worten דדי אני כבן שבעים שנה eine Barajtha citirt: אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים.

[1]) אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן עוריה יצא מחלציך. Vgl. oben S. 243*. Anm. 1.

[2]) Sie soll ein Gegenstück zu der Charakterisirung der fünf Schüler Jochanan b. Zakkai's durch ihren Lehrer sein und von Jehuda I herrühren: ולנגדן היה ר' יהודה הנשיא מונה שבחן של חכמים, Aboth di R. N. c. 18. Es sind fünf gleichzeitige Tannaiten gekennzeichnet: Tarphon, Akiba, El. b. Azarja, Jochanan b. Nuri, Jose der Galiläer. In Gittin 67 a wird in einer dem Jssi b. Jehuda, einem ältern Zeitgenossen des Patriarchen Jehuda I zugeschriebenen Charakteristik von 10 Tannaiten mit wenig Aenderungen auch die der Genannten gebracht, nur daß statt Jose Gal. der bedeutendere Jsmael gekennzeichnet wird. Die anderen fünf sind die Schüler Akiba's: Meïr, Jehuda, Jose, Simon, Eliezer b. Jakob. In Aboth di R. Nathan ist nach dem Ausspruche Jehuda's I. auch der von Jssi b. Jehuda gebracht, doch gekürzt; von den ältern fünf Tannaiten sind nur Jochanan b. Nuri und Jose Gal. noch einmal gebracht, und vor Simon (b. Jochai) auch Simon b. Gamliel, mit der Bezeichnung, welche nach dem Babli Jsmael zukömmt.

[3]) Jm Babli heißt Jochanan b. Nuri קופה של רוכלים, El. b. Azarja קופה של בשמים, in Aboth di R. N. Joch. ק׳ של הלכות, El. ק׳ של רוכלים. Die Erläuterung in Aboth di R. N. zeigt, daß die Lesart des Babli richtig ist, indem der Krämer Oel und Parfüm feil hat; doch ist wol auch רוכל in der engeren Bedeutung von Gewürzhändler gefaßt. Für Jochanan b. Nuri ist daher die Lesart in Ab. di R. N. vorzuziehen, da seine Bezeichnung sonst identisch mit der El. b. A.'s wäre.

die Ueberlieferung folgendermaßen: Wenn ein Krämer in eine Stadt kommt und die Leute kostbare Oele und Salben von ihm begehren, so finden sie solche jeglicher Art bei ihm; ebenso wenn irgend ein Weisenjünger zu E. b. Azarja kam und ihm aus welchem Fache der Gelehrsamkeit immer, Schrift, Mischna, Midrasch, Halacha oder Agada befragte, so beantwortete er jede Frage, und Jener entfernte sich voll köstlichen Segens. Mit jener Bezeichnung soll demnach gesagt sein, daß Eleazar auf jedem Gebiete der Religionswissenschaft bewandert war und sein Wissen in wohlthuender Abgrenzung der einzelnen Fächer mitzutheilen wußte. Dieses Letztere wird im Gegensatze zu der Art Tarphons hervorgehoben, der in jener Charakteristik ein Steinhaufen oder Nußhaufen heißt; denn wie nur ein Stück aus dem Haufen genommen das Ganze übereinander poltern läßt, so ließ eine Frage an Tarphon die ganze Fülle seiner Gelehrsamkeit ohne Sonderung hervorsprudeln. [1])

Schon das numerische Verhältniß zwischen den halachischen und nichthalachischen Aussprüchen, die unter dem Namen Eleazar b. Azarja's überliefert sind, beweist, daß seine Stärke in der Agada lag. Dies bestätigt auch jene Zurechtweisung, mit welcher er agadische Kühnheiten Akiba's tadelt, gleichzeitig das Bewußtsein der eigenen Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Agada bekundend. Akiba hatte die, ursprünglich von Jose dem Galiläer herrührende, Ansicht geäußert, daß von den „Stühlen", welche Dan. 7, 9 erwähnt werden, der eine dem Rechte, der andere dem Erbarmen dient. Da rief ihm El. b. Azarja, der dies für eine dualistische Ketzerei ansah, entgegen: „Akiba, was

---

[1]) Aboth di R. N. c. 18. Von Tarphon wird gesagt: בשעה שת"ח נכנס אצלו ואמר לו שנה לי מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות ואגדות כיון שיצא מלפניו היה יוצא מלא ברכה וטוב, von E. b. Azarja: בזמן שת"ח נכנס אצלו שאלו במקרא אומר לו במשנה אומר לו במדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגדות אומר לו כיון שיצא . . .

hast du bei der Agada zu schaffen, laß dein Reden und begieb dich zu der halachischen Lehre von den Schäden und der Unreinheit [1]). Vielmehr, so lehrt er selbst, bedeuten die zwei Stühle Himmel und Erde, „den Thron Gottes und den Schemel seiner Füße" (nach Jesaia 66, 1). [2]) Mit denselben Worten weist er Akiba's Deutung des Singulars in Exod. 8, 2 zurück und giebt selbst eine andere, natürlichere. [3]) Als Akiba erklärte, der Elihu des Hiobbuches sei kein Anderer gewesen, als Bileam, [4]) da nahm sich Eleazar der Ehre des alten Weisen an und sagte zu Akiba: War er wirklich Bileam, nun so hat es ja die Schrift verhüllt, warum enthüllst du es, war er es nicht, so wird er dich dereinst zur Rechenschaft ziehen! Vielmehr sei Elihu der Patriarch Isaak, wie aus der Deutung der genealogischen Daten über ihn hervorgehe. — Es ist das ein Hauptstreben der Agada, die Persönlichkeiten der heiligen Vorzeit vor verunglimpfendem Urtheil zu schützen, wie z. B. Eleazar aus Modiim Reuben gegen Eliezer und Josua in Schutz nahm. [5]) — Der

---

[1]) עקיבא מה לך אצל הגדה כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות. So Synh. 67 b, in Synh. 38 a עקיבא מה לך אצל הגדה כלך אצל נ׳ וא׳, ebenso Chagiga 14 a, wo מדברותיך nach כלך in Hs. Münch. fehlt. S. andere Varianten in Dikd. Sofrim zu diesen Stellen; über כלך s. Levy, Talm. Wört. II, 336 a, Derenbourg 395, Grätz, Monatsschr. J. 1871, S. 463 f.

[2]) Chag. 14 a, Synh. 38 b. Vgl. Grätz, Gnosticismus und Judenthum S. 88 f.

[3]) Beide nehmen ותעל הצפרדע wörtlich als nur einen Frosch bezeichnend, nicht als Collectivum. Akiba meint: צפרדע אחת היתה השריצה ומילאה כל ארץ מצרים, dagegen Eleazar: צפרדע אחת היתה שרקה להם והם באו Synh. 67 b. Vgl. Tana dibe Elijahu I, 7, wo nicht El. ben Azarja, sondern El. aus Modiim Akiba zurechtweist.

[4] Jer. Sota c. 5 Ende (20 d) Nach Akiba bedeutet כן ברכאל: „der zu fluchen kamen, aber segnete," הבוזי „dessen Prophetie verächtlich war," רם = ארם (Num. 23, 7). Nach Eleazar b. Azarja ist כן = כן ברכאל שבירכו אל (Gen. 26, 12), הבוזי „der alle Götzentempel verächtlich erscheinen ließ, als er auf dem Altare zum Opfer gebunden war," רם = אברם.

[5]) S. oben S. 344*

Modiit scheint auf die Agada E. b. Azarja's bedeutenden Einfluß geübt zu haben, wie uns auch eine Notiz über ihre gemeinschaftlichen Bibelstudien erhalten ist. [1] Vor der Verachtung der Festzeiten, gegen die der Wahlspruch des Modiiten eifert, [2] warnt mit ähnlichen Ausdrücken auch El. b. Azarja [3]; und auch die Verletzung des Bundes Abrahams, gegen die ebenfalls jener Wahlspruch sich wendet, verpönt El. b. Azarja mit dem Ausspruche: Verabscheuenswerth ist die Unbeschnittenheit, da eine schmähende Bezeichnung der Frevler ihr entnommen ist, denn bei Jeremias 9, 25 ist gesagt: alle Völker sind unbeschnitten, das Haus Israels aber ist unbeschnittenen Herzens." [4] Das „Verdienst der Väter," dem El. aus Modiim eine so große Stelle einräumt, erscheint bei El. b. Azarja als „Verdienst unseres Vaters Abraham," das zur Befreiung Israels aus Aegypten und zur Spaltung des Schilfmeeres beigetragen habe. [5] Das Axiom des Modiiten [6], wonach dem Heil ein größeres Maß zukomme als dem Unheile, wendet El. b. Azarja in einer Bemerkung zu Num. 35, 26 an: Ein Schritt über die Grenze der Zufluchtsstadt macht dem Tode verfallen, sollte nicht ein Schritt zum Guten reichlichen Lohnes sicher sein [7]?

Unter den agadischen Aussprüchen Eleazar b. Azarja's sind die hervorstechendsten praktischer Tendenz, indem sie das

---

[1] S. oben S. 530*. In einer Anekdote von Jose dem Galiläer lesen wir, daß dieser zusammen mit El. b. Azarja die h. Schrift las: הוו יתבין ופשטין Gen. r. c. 17. Vgl. Agada der bab. Am. S. 8. Anm. 38.

[2] S. oben S. 532*.

[3] כל המכוה את המועדים כאלו עובד ע"ז Makk. 23 a.

[4] Mechiltha zu 18, 3 (58 a), M. Nedarim c. 3 Ende.

[5] בזכות אברהם אבינו הוציאם ממצרים Mech. zu 13, 4 (19 b), אברהם אביהם אני קורע להם את הים Mech. zu 14, 15. Beides deducirt aus ψ 105, 42 f.

[6] S. oben S. 534*, Anm. 1.

[7] Sifrê z. St. § 160) ומה אם מדת פורענות מועטת הפוסע פסיעה אחת הרי הוא מתחייב בנפשו קל וחומר למדת טובה שמרובה.

ſittliche und religiöſe Pflichtbewußtſein wecken und fördern ſollen. In ſchöner Weiſe warnt er vor dem das Gewiſſen einſchläfernden Vertrauen auf ſühnende Kraft des Verſöhnungstages. In den Worten (Lev. 16, 30): „von allen euren Sünden vor Gott ſollt ihr rein werden" findet er angedeutet, daß nur die Sünden gegen Gott am Verſöhnungstage vergeben werden, die Sünden gegen den Nebenmenſchen aber bloß dann, wenn man ſich mit dieſem vorher ausgeſöhnt hat.[1]) Auf Grund einer von ihm gerne angewendeten Deduktionsart[2]) lehrt er: Wer Verleumdungen ausſtreut, wer Verleumdungen anhört und wer falſches Zeugniß ablegt, der iſt werth, den Hunden vorgeworfen zu werden.[3]) Den Nächſten zurechtweiſen, iſt eine Pflicht (Lev. 19, 17), zu deren Ausübung er ſeiner Zeit die Fähigkeit abſpricht.[4]) Aber es giebt auch eine Pflicht zu loben; doch darf man nur in Abweſenheit des Andern ſein volles Lob verkünden, ihm in's Geſicht nur einen Theil desſelben; ſowie Gott, wenn

---

[1]) Sifrâ z. St. (83 a b): זו דרש ר"עב מכל חטאתיכם . . . דברים שביניך לבין המקום מוחלים לך ד' שב' לבין חבירך אין מוחלים לך עד שתפייס את חבירך. Vorher geht eine andere Faſſung dieſes Gedankens: עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר ושבין א' לחבירו אין יום הכ' מכ' עד שירצה את חבירו. In dieſer Faſſung bringt die Miſchna, Joma Ende, den Ausſpruch E. b. Azarja's.

[2]) Aus der Aufeinanderfolge von Exod. 22, 30 לכלב תשליכן אותו und den Verboten in 23, 1. Zu letzterem Verſe bemerkt Mech. anonym: דרי אודרה למקבל לשון הרע.

[3]) Peſach. 118 a, Makkoth 23 a. לא תשא שמע שוא überſetzt er „nimm nicht an falſches Gerücht" und „mache Andere nicht annehmen f. G." (לא תשיא).

[4]) תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח Arachin 16 b, während Tarphon ſagt: תמיהני אם יש בד' הזה שמקבל תוכחה. In Sifrâ zu Lev. 19, 17 (89 b) und Sifre zu Deut. 1, 1 (§ 1, 1. Friedm.) leſen wir die erſtere Behauptung in zwei Nuancen, die eine von Tarphon: העבודה אם יש בדור הזה יכול להוכיח, die andere von Akiba: אם יש בד' הזה יודע היאך מוכיחים; hingegen wird was nach Babli Tarphon gehört in Sifrê und Sifrâ El. b. Azarja zugeſchrieben: הע' אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחת.

er zu Noach spricht (Gen. 7, 1), ihn nur als gerecht rühmt, als gerecht und vollkommen aber, wenn er von ihm spricht (Gen. 6, 9). [1] — Die Gesinnung, mit welcher die Satzungen der Gotteslehre zu erfüllen sind, umschreibt El. b. Azarja in einem Satze, der gewissermaßen einen in's Religiöse übertragenen kategorischen Imperativ aufstellt. Man darf nicht sagen: Ich habe kein Begehr nach gemischtem Gewebe, nach Schweinefleisch, nach verbotener Ehe, darum enthalte ich mich ihrer; — sondern man sage: Ich habe wol Begehr danach, aber was soll ich thun, nachdem mein Vater im Himmel sie mir verboten hat. Denn so ist es geschrieben (Lev. 20, 26): ich schied euch von den Völkern, damit ihr mir gehöret; wer von der Sünde sich fern hält, soll gleichzeitig die Herrschaft des Himmels anerkennen! [2] Als Aneiferung zum Erfüllen der göttlichen Gebote verweist Eleazar auf die Anerkennung durch Gott, deren das menschliche Verdienst gewiß ist. Zu Deut. 23, 8 — verabscheue nicht den Aegypter, weil du ein Fremdling warst in seinem Lande — bemerkt er: Den Aegyptern, obwol sie zu eigenem Vortheile die Hebräer in ihrem Lande aufnahmen, wurde von Gott dafür ein Lohn bestimmt; wenn schon dem ohne Absicht Verdienstliches Uebenden dies als Verdienst angerechnet wird, wie wird erst der anerkannt, der mit Absicht Verdienstliches übt! [3] Dieselbe Schlußfolgerung wendet er auch zu Deut. 24, 19 an, wo Gottes Segen dem verheißen wird, auf dessen Felde eine zurückgelassene Garbe dem Armen zu Gute kömmt. Ebenso, schließt er zugleich

---

[1] Sifrê zu Num. 12, 5 (§ 102), Gen. r. c. 32. Im bab. Talmud (Sanhedrin 108b) wird dieser Ausspruch unter den Sätzen des Jirmeja b. Eleazar überliefert.

[2] Sifra z. St. (93 d). נמצא סורש מן העברה ומקבל עליו ... מלכות שמים.

[3] Sifrê z. St. (§ 252) ומה אם מי שלא נתכוון לזכות חכה מעלה עליו הכ' כאלו זכה המתכוון לזכות עא"כו.

aus diesem Verse, wird es dem als Verdienst angerechnet, der ein Geldstück verliert, das von einem Armen gefunden und zu seiner Erhaltung benutzt wird. [1]) Aber auch auf das göttliche Strafgericht weist Eleazar b. Azarja eindringlich hin. — Das Verstummen der Brüder Josef's, als ihnen Josef ihre Schuld in's Gewissen rief (Gen. 45, 3) giebt ihm den Anlaß auszurufen: Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft! Wenn schon vor Josef, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht Stand hielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen, gepriesen sei er, bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Thron des Rechtes sitzend, einen Jeden richtet [2]).

Die religiöse That ist nach Eleazar b. Azarja die Wurzel des Lebens, das religiöse Wissen entspricht den Zweigen des Baumes. Dem Baum, der eine geringe Wurzel und reiches Gezweige hat und daher leicht vom Winde ausgerissen und umgeworfen wird, gleicht der, dessen Wissen sein Thun überwiegt; bei wem hingegen das Thun überwiegt, der gleicht dem Baum von starker Wurzel nnd wenigen Zweigen, den alle Stürme der

---

[1]) Sifrê z. St. (§ 283), anders ausgedrückt in Sifrâ zu 5, 17 (27 a), wo das Kal—wechomer fehlt, aber die Worte קבע הכתוב ברכה למי שבא לידו מצוה בלא ידיעה an die im Sifrê zu 23, 8 stehenden: קבע להם המקום שכר erinnert. In Tos. Pea 3, 8 wird nach einer Erzählung von einem Frommen, der seinen Sohn ein Opfer bringen ließ, als er eine Garbe auf dem Felde vergessen hatte und damit das einzige unwissentlich zu erfüllende Gebot ausübte, Deut. 24, 19 citirt und dazu anonym bemerkt קבע לו הכתוב ברכה, worauf die Schlußfolgerung, ganz wie in Sifrê zu 23, 8 und 24, 19.

[2]) Gen. r. c. 93 Ende; verschieden trabirt im handschriftlichen Tanchuma bei Jellinek, Beth Hamm. VI, 98 (ר׳אלעזר ב״ר שמעון בשם ר״א בן עזריה), im gedruckten Tanchuma ist Jochanan als Autor genannt (ויגש Ende), im Jalkut z. St. (§ 152) Simon b. Eleazar. Im bab. Talmud, Chag. ab lesen wir, daß Eleazar, der Amora, gemeint habe, wenn er Gen. 45, 3 las; denn er sagte ומה תוכחה של בשר ודם כך תוכחה של הק״בה ע״כ. — S. auch unten, Cap. XII, Abschn. 6.

Welt nicht von seiner Stelle rücken. So lehrte Eleazar mit Anlehnung an das Gleichniß Jeremia's (17, 5 — 8). [1]) In diesem Sinne sagt er auch zu dem die Ehe rühmenden, aber selbst unverehelicht bleibenden Ben Azzai: Schön sind Worte, die aus dem Munde Solcher kommen, die sie selbst erfüllen. Ben Azzai lehrt zwar schön, erfüllt aber nicht schön." [2]) Die Mahnung, daß dem Wissen das Thun nicht untergeordnet sein dürfe, spricht auch E.'s Wahlspruch aus, in welchem er in epigrammatischen Antithesen daran erinnert, daß Thorakenntniß und gute Sitte, daß Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sich gegenseitig bedingen, das eine ohne das andere nicht gut möglich ist. [3]) In dem zweiten Theile dieses zunächst an die mit dem Thorastudium Beschäftigten sich wendenden Wahlspruches giebt er die Bedingungen eines ersprießlichen Studiums an, eine geistige: Wissen und Verstehen müssen einander ergänzen, und eine materielle: ohne die Freiheit von Nahrungssorgen giebt es kein Thorastudium. [4]) Die letztere Forderung muß zugleich parä-netisch aufgefaßt werden, wie auch der entsprechende Correla-

---

[1]) Aboth 3, 17; etwas verschieden ausgedrückt (für מעשים: מעשים טובים, für חכמתו: תורה) Aboth di R. N c. 22.

[2]) נאים דברים כשהן יוצאין מפי עושיהם . . . בן עזאי נאה דורש ואין נאה מקיים Tos. Jebam. c. 8 E., Gen. r. c. 34 Ende. In b. Jebam. 63 b wird der Tadel nur mit אמרו לו eingeleitet, aber in einer zweiten Version der Baraitha Eleazar b. Azarja als Autor eines andern Satzes über die Ehe angeführt. S. noch oben S. 242*, Anm. 6, ferner unten Cap. XII, Absch. 1, Ende.

[3]) Aboth 3, 17 אם אין תורה אין דרך ארץ אי"א דרך ארץ אין תורה אי"א חכמה אין יראה אי"א יראה אין חכמה. Unter יראה ist יראת חטא zu verstehen, wie die ähnliche Antithese im Wahlspruche Chanina b. Dosa's (Ab. 3, 9) beweist; auch der andere Wahlspruch El. b. Azarja's (Anm. 1) hat sein Seitenstück bei Chanina b. Dosa: כל שמעשיו מרובין מחכמתו . .

[4]) אם אין בינה אין דעת אם אין דעת אין בינה אי"א קמח אין תורה אי"א תורה אין קמח. Es ist im Texte die wahrscheinliche Bedeutung von דעת . . . בינה angenommen.

tivsatz beweist: Eleazar mahnt den mit der Beschaffung der Lebensbedürfnisse beschäftigten Theil des Volkes, die dem Thorastudium sich Hingebenden von den drückenden Sorgen zu befreien;[1] denn wenn nicht die Thora in Israel gepflegt wird, so bleibt auch der Segen aus, der die Nahrung bringen soll. Eleazar b. Azarja hat auch sonst die ökonomische Seite des Lebens in den Bereich seiner agadischen Schriftauslegung gezogen. Aus dem Verbote, sein ganzes Vermögen als heiliges Gut zu erklären, entnimmt er, mit der von ihm gerne angewendeten Form der Schlußfolgerung, die Lehre, daß man bei anderartiger Veräußerung seines Besitzes gewiß mit möglichster Schonung seines Vermögensstandes verfahren müsse.[2] Mit den Worten: „wenn deine Seele begehrt Fleisch zu essen" (Deut. 12, 20) will die Schrift die Lehre ertheilen, daß man Fleisch nicht als gewöhnliche Nahrung, sondern nur dann genießen möge, wenn man besondere Lust danach hat, auch dies, wie die Worte: „von deinem Rinde und Kleinvieh" zeigen, nur dann, wenn man eigenen Viehstand besitzt; der letztere aber darf, wie die Partikel „von" beweise, nicht ganz dem Zwecke des Fleischgenusses geopfert werden.[3] Hieran knüpft dann Eleazar ein

---

[1]) Für die Armut der Gelehrten jener Zeit haben wir ein beredtes Zeugniß in dem oben (S. 452*) angeführten Vorwurfe Josua b. Chananja's gegen Gamliel und in den Worten, welche ebenfalls Josua an Gamliel richtet (Horaj. 10 a), daß Eleazar Chisma und Jochanan b. Gudgada vermöge ihrer mathematischen Kenntnisse berechnen könnten „wieviel Tropfen das Meer hat," aber kein Brot zu essen und kein Gewand anzuziehen hätten.

[2]) מה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים אא"כ נכסיו על אחת כמה וכמה שיהא אדם רחיב לחיות חס על נכסיו Sifrâ zu Lev. 25, 23 (108 b); aus dem Zusammenhange ist ersichtlich, daß sich die Mahnung auf das Verkaufen von Liegenschaften bezieht. M. Arachin 8, 4.

[3]) Sifrê z. St. (§ 75), Bar. Chullin 84 a, wo nur die Anweisung zur Anpassung der Kost an den Vermögensstand im Namen Eleazar b. Azarja's tradirt ist: מכאן אמר ר"א בן עזריה; Tos. Arachin 4, 26 (ziemlich abweichend im Ausdrucke).

kalenmäßige Anweisung, wie die tägliche Nahrung sich dem Stande des Vermögens anzupassen habe. Wessen Vermögen zehn Minen beträgt (1 Mine = 65 Mark), der muß es sich mit einem Gemüsegerichte täglich genügen lassen; wer zweimal soviel besitzt, darf ein Fischgericht hinzugeben; fünfzig Minen berechtigen zu einem Pfunde Fleisch einmal wöchentlich, hundert Minen endlich zu einem täglichen Fleischgerichte [1]). — Daß der durch seinen Reichthum dem Kampfe ums tägliche Brot entrückte El. b. Azarja dennoch die Schwierigkeit dieses Kampfes zu würdigen wußte, beweist sein Ausspruch, daß die Ernährung des Menschen ein so schweres Wunder sei, wie das Spalten des Schilfmeeres, was er nach seiner beliebten Anlehnungsart aus Jes. 51, 14 (.. „und nicht wird ihm fehlen sein Brot") und aus dem darauffolgenden Satze (v. 15): „ich bin der Ewige, dein Gott, der spaltete das Meer" herleitet. [2])

Gewissermaßen ein Vademecum für die des Thorastudiums Beflissenen bildet die Auslegung Eleazars zu Koh. 12, 11 [3]);

---

[1]) So Tos. Arachin 4, 27, etwas verschieden Chullin 84 a, wo die ersten zwei Stufen nicht 10 und 20, sondern 1 und 10 Mane setzen. Dem אולפס der zweiten Stufe entspricht im Babli רגים, womit jenes Wort — eigentlich bloß in der Pfanne Zubereitetes — versetzt ist.

[2]) Pesachim 118 a. So ist die richtige Version, nach Hs. München (s. Dikd. Sofrim VI, 372), bestätigt durch Jalkut und Andere. Die Herleitung des Satzes aus ψ 136, 13 und 25 ist durch Verwechslung dieses Ausspruches mit einem ähnlichen, von Josua b. Levi herrührenden entstanden. S. Gen. r. c. 20 g. E., Pesikta r. c. 33. — Der zweite Satz: קשין נקבי של אדם כיום המיתה (Varianten s. Dikd. Sofrim), ebenfalls aus Jes. 51, 14 bewiesen, gehört nach der genannten Handschrift dem Amoräer Chama b. Chanina an. Vgl. Friedmann in Beth Talmud I, 368 f.

[3]) Tos. Sota 7, 11, b. Chag. 3 b, Ab. di R. N. c. 18 (s. oben S. 9, A. 3). Einzelnes davon anonym j. Synh. 28 a, Ned. r. z. St., Pesikta r. c. 3 Anf., Num. r. c. 14, Tanch. בהעלתך g. E.

an die einzelnen Worte dieſes Verſes knüpft er mit gewandter Deutung einen Schatz von Belehrungen über Weſen und Werth des Studiums. So wie der „Treiberſtachel“ die pflügende Kuh anhält, die Furche in gerader Richtung zu ziehen, ſo lenken die Worte der Lehre die Lernenden auf den Wegen des Lebens und hinweg von den Wegen des Todes. Aber nicht beweglich gleich dem Stachel ſind die Worte der Lehre, ſondern feſt wie der „Nagel;“ jedoch nicht unverändert wie dieſer [1]), ſondern „eingepflanzt“ und gleich Pflanzungen wachſend und ſich mehrend. Die „Männer der Verſammlungen,“ das ſind die Weiſenjünger, welche nach Schulen vereint ſitzen und über Rein und Unrein, Erlaubt und Verboten discutiren. Es ſoll aber niemand muthlos werden und ſagen: wie kann ich bei ſo vielen entgegengeſetzten Meinungen Thora lernen; [2]) denn „ſie ſind von einem Hirten gegeben,“ ein Hirte (Moſes) hat ſie empfangen, ein Gott hat ſie geſchaffen; [3]) darum mache dein Herz zu einem Vorrathsort mit vielen Kammern [4]) und nimm darin auf die Worte des Hauſes Schammai ebenſo wie die des Hauſes Hillel [5]), die erſchwerende Anſicht ebenſo wie die erleichternde. —

---

[1]) In dem Satze אי מה מסמר זו חסר ולא יתר iſt nach Toſ. vor חסר zu ergänzen לא.

[2]) היאך אני ליסד תורה מעתה Babli, Toſ. ſtärker למה אני למד תורה מעתה, Aboth di R. N. dafür אשב ולא אשנה.

[3]) רועה אחד קיבלן אל אחד בראן. So Toſ. Hſ. Erfurt, die Ausg. der Toſ. laſſen קיבלן רועה אחד weg und ſetzen dafür hinzu פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים אמרם, ſo auch Ab. di R. N. und wenig anders Babli. Die Deutung von כל הדברים האלה (Exod. 20, 1) fehlt in Cod. Erf. der Toſ. und in Ab. di R. N.

[4]) עשה לבך חדרים חדרים. So Toſ., wofür Cod. Erf. unrichtig כחדרי חדרים (Zuckermandl bemerkt dieſe Variante nicht); Babli hat dafür קנה לך לב לשמוע und vorher עשה אזנך כאפרכסת, was aus den Ausſprüche über die Agada Eliezers des Sohnes Joſe's aus Galiläa (Chullin 89 a) übernommen iſt.

[5]) דברי ביתּ שמאי וד' ב'הלל fehlt im Babli und im Cod. Erf der Toſ.

Als eine Warnung gegen trügerisches Studium, das nur möglichst viel Wissen zusammenzuraffen sucht, ohne an dauerndes und sicheres Behalten zu denken, wird eine sonderbare Deutung von Prov. 12, 27 überliefert, die auf einer Notarikon-Erklärung des nur hier vorkommenden Verbums יחרך beruht. [1]) — Galten die bisherigen Aussprüche dem berufsmäßigen Studium der Lehre, so wendet sich die Auslegung von Deut. 31, 12, welche Josua so wohl gefiel [2]), an das zu den sabbathlichen Lehrvorträgen sich versammelnde Volk: die Männer kommen um zu lernen, die Frauen um zuzuhören, wozu sollen aber die Kinder zugegen sein? Damit dies als Verdienst derer, die sie mitgebracht, belohnt werde [3]).

Von Israel als Nation handeln nur wenige Agadasätze Eleazar b. Azarja's. Am merkwürdigsten ist in dieser Beziehung seine Auslegung von Deut. 26, 17 f. [4]) Gott sagt zu Israel: So wie ihr mich in der Welt als einigen Gott anerkennt, so erkenne ich euch als einiges Volk auf Erden an. Ein Gott durch Israel und ein Israel durch Gott. So wird man am besten den nur durch die von Eleazar zur Begründung angeführten Bibelstellen, Deut. 6, 4 und I Chr. 17, 21, deutlich ersichtlichen Sinn des Ausspruches auffassen, in dem ein schweres Wort des Textes durch ein für uns noch schwerer verständliches

---

[1]) לא יחזה ולא יאריך ימים צייד הרמאי Erubin 54 b, Ab. zara 19 a, tradirt durch den bab. Amora Schezbi, der auch den oben S. 19, Anm. 2 besprochenen Satz tradirt. Die abweichende Deutung von Schescheth scheint dieser auch im Namen El. b. Azarja's tradirt zu haben, da Schescheth auch sonst Sätze E.'s tradirt, s. Ag. der bab. Am., S. 78. — Im palästinensischen Midrasch (Gen. r. c. 67) wird diese Deutung von יחרך dem spätern Tannaiten Eleazar b. Jose zugeschrieben.

[2]) S. oben S. 9, Anm. 3.

[3]) כדי ליתן שכר למביאיהם . . . So Tos. und Babli. In Mech. mit dem Zusatz לרבות שכר עשר רצוני und Citat.: Jes. 42, 21.

[4]) S. oben S. 9, Anm. 3 Anonym auch Berach. 6 a.

Wort wiedergegeben wird. [1]) — Die schweren Folgen der Zerstörung Jerusalems, an denen das zeitgenössische Israel zu tragen hatte, betrachtet er in einer kühnen Anwendung von Jesaia 51, 21 als einen durch das Elend hervorgerufenen Rausch, der das ganze Volk ergriffen habe, als einen Zustand der Unzurechnungsfähigkeit, dessen Sünden nicht dem Gerichte Gottes zu verfallen hätten. [2]) — Von den Heiden spricht seine Bemerkung zu Exod. 21, 1, daß ein von Heiden über Israeliten nach israelitischem Recht gesprochenes Urtheil nicht giltig sei. [3]) — Die Dauer der Messiaszeit hat auch E. gleich andern seiner Zeitgenossen auf Grund von Bibelstellen zu bestimmen versucht. [4]) — Den Anfang der Menschheitsgeschichte faßt mit

---

[1]) אמר להם הק׳בה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. So viel ist gewiß, daß in dieser auch vom Targum adoptirten Erklärung der nur hier vorkommende Hiphil האמיר durch עשה חטיבה wiedergegeben ist, ebenso wie in einer andern Deutung dieser Verse (Mechiltha zu 15, 2, 36 b) durch עשה אימרה oder ע׳ אמירה, d. h. zum Gegenstande des Sagens, des Rühmens machen. Die Frage ist, wie חטיבה mit dem hebr. חטב einerseits und אמר andererseits zusammenhängt. אמיר in der Bedeutung Zweig kann unschwer mit חטיבה (vgl. die Form חטיכה) Stück vom Baume, dann allgemein Stück umschrieben werden, חטיבה אחת aber bedeutet ein Ganzes, eine Einheit. — Ich erlaube mir hier zu bemerken, daß die in Levy's Talm. Wörterbuch II, 37 b in meinem Namen gebrachte (von Rosenthal im Weiß' Beth Talmud II, 280 gebilligte) Erklärung von חטיבה mit p. chediwe, chidîw nur eine dilettantische Vermuthung war, die ich als Curiosum, nicht als eigene Ansicht Herrn Prof. Levy mittheilte. — Der Gaon Scherira, angeführt bei Abulwalîd (Wörterbuch ed. Neubauer 57 u. 220) brachte האמירך mit dem talmudischen איטרא, Saum, Franse und חטיבה mit dem ähnlich erklärten חטבות, Prov. 7, 16 im Zusammenhang und erklärte: er habe dich sichtbar gemacht, erhöht.

[2]) Erubin 65 a, tradirt von Scheschetḥ: יכולני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו שנאמר לכן שמעי נא זאת עניה ושכורה ולא מיין.

[3]) Mechiltha z. St.

[4]) S. oben S. 357*. Das Lob des heidnischen Sklaven Tabi in El. b. Azarja's Munde s. oben S. 8, Anm. 1.

ihrem Schlusse zusammen Eleazar's Satz von dem Blicke in die Zukunft, den Gott Adam thun ließ, indem er ihm die Folge aller Zeiten und jedes Geschlecht mit seinen Gerechten und Frevlern, seinen Leitern und Lehrern zeigte[1]).

In der Agada Eleazar b. Azarja's finden wir besonders zwei Deduktionsarten häufig angewendet: Die Schlußfolgerung vom Leichtern auf's Schwerere und die Zusammenfügung des Inhaltes zweier nebeneinander stehender Bibelsätze. Was die letztere betrifft, so war El. b. Azarja zwar nicht der Erste, von dem Beispiele dieser Deduktionsart erhalten sind[2]); aber er muß eine entschiedene Vorliebe für dieselbe gehabt haben. Außer den schon bisher vorgekommenen Auslegungen dieser Art[3]) können auch folgende erwähnt werden. Aus Gen. 9, 6 f. schließt er, daß wer ehelos bleibt, die Gottesähnlichkeit des Menschen verringert[4]). In Gen. 37, 3 f. findet er ausgesprochen, daß die Bevorzugung des einen Bruders den Haß der anderen Brüder heraufbeschworen[5]); und in denselben Versen sieht er die wunderbare Verkettung der Ereignisse durch göttliche Fügung an-

---

[1]) Pesikta r. c. 23 Anf. ר' שמעון בן לקיש בשם ר"א בן עזריה. Dieser auf einer Deutung von ψ 139, 16 beruhende Ausspruch wird im bab. Talmud (Aboda zara 5 a, Synh. 38 b) mit einer Pointe auf die Zeit und das Martyrium Akiba's dem Tradenten selbst, Simon b. Lakisch, zugeschrieben. In Gen. r. c. 24 ist Jehuda b. Simon als Autor genannt. In Lev. r. c. 26 g. E. ist der Gedanke auf Moses übertragen, durch den Agadisten Levi, in Exod. r. c. 40 auch auf Abraham.

[2]) Wie Frankel 93 und Weiß II, 94 Anm. annehmen. S. oben S. 308*, zu Gen. 9, 6 u. 7.

[3]) Er verbindet Exod. 22, 30 mit 23, 1 (S. 14), Exod. 34, 17 und 18, um den Satz über die Verachtung der Feste zu beweisen (S. 13), ψ 105, 42 und 43 (S. 13), Jesaia 51, 14 und 15 (S. 19).

[4]) Gen. r. c. 34, Jebam. 63 b.

[5]) Gen. r. c. 84, tradirt durch Simon b. Lakisch (s. Anm. 1).

gedeutet, indem er in dem Worte פסים, der Bezeichnung des Haß erweckenden bunten Rockes, auch einen Hinweis auf die Spaltung des Schilfmeeres, also den wunderbaren Auszug aus Aegypten erblickt, wozu der Haß der Brüder die erste Veranlassung gewesen. Denselben Gedanken sieht er auch in ψ 66, 5 f. ausgesprochen [1]). Zu Lev. 16, 1 f. erklärt er den Zusammenhang zwischen dem Verbote an Aharon, das Heiligthum zu jeder Zeit zu betreten, und der Erwähnung des Todes Nadab's und Abihu's durch ein Gleichniß: Ein Arzt räth einem Kranken, nicht kaltes Wasser zu trinken und nicht in Feuchtem zu schlafen; ein anderer Arzt räth dasselbe, aber mit dem Zusatze, daß Der und Der daran gestorben sei. Wird nicht die Warnung des zweiten Arztes von größerem Eindrucke sein? [2]) Zu halachischem Zwecke bringt El. Deut. 25, 4 sowol mit der vorgehenden als mit der nachfolgenden Satzung in Zusammenhang [3]).

Beispiele der Schlußfolgerung, einer in der älteren tannaitischen Agada überhaupt sehr beliebten Deduktionsform, haben wir schon bisher unter den Aussprüchen El. b. Azarja's gefunden [4]). Außerdem ist noch zu erwähnen sein Trostspruch an Ismael, den er in Gemeinschaft mit Tarphon, Jose Gal. und Akiba nach dem Tode seiner Söhne besuchte [5]), und sein

---

[1]) Ib., ebenfalls tradirt durch Simon b. Lakisch. פסים setzt er durch Notarikon-Deutung (vgl. S. 21, Anm. 1) = פס ים. Jalkut zu ψ 77, II, § 817, hat statt בן עזריה irrthümlich: בן ערך.

[2]) Sifrâ z. St. (79 d).

[3]) Makkoth 23 b, tradirt durch Schescheth, nach Jebam. 4 a durch Sch. im Namen Eleazar's (b. Pedath).

[4]) S. S. 13, 15, 16, 18.

[5]) Moed Katon 28 b. Mit Beziehung auf Jerem. 34, 5 sagte Eleazar: והלא דברים קל וחומר ומה צדקיה מלך יהודה שלא עשה אלא מצוה אחת שהעלה ירמיה מן הטיט כך בניו של ר' ישמעאל על אחת כו"כ.

Argument dafür, daß die Rettung eines gefährdeten Menschenlebens das Sabbathgesetz verdränge [1]).

Das Gleichniß, dem wir bei Eleazar aus Modiim gar nicht begegnet sind, erscheint noch einige Mal bei Eleazar b. Azarja in der einfachen Form des zu Lev. 16, 1 f. angewendeten Gleichnisses. Mit einem solchen verdeutlicht er seine Erklärung der Thatsache, daß das Manna mit dem Einzuge in's gelobte Land aufgehört habe [2]), ferner seine Ansicht, daß das Hohelied das vortrefflichste der Werke Salomos, gleichsam die Quintessenz der salomonischen Weisheit sei [3]). Mit einem Gleichnisse, das sich schon dem Sprichworte nähert, drückt er sein Befremden über die scheinbare Sonderbarkeit im Benehmen seines Collegen Ismaels aus [4]).

An agadischen Gruppensätzen, wie wir deren bei dem Modiiten bemerkten, finden wir von Eleazar b. Azarja zwei überliefert, beide Momente aus dem Leben Moses betreffend. In dem einen werden die vier Fälle zusammengestellt, in denen eine Bitte Moses an Gott durch das sie einleitende Wörtchen

---

[1]) Sabb. 132 a, Joma 85 b, Mech. zu Exod. 31, 13: מה מילה שהוא אחד מר״מח איברים שבאדם דוחה את השבת קל וחומר לכל גופו שידחה את השבת. — Eine Schlußfolgerung anderer Art zu derselbeu Frage wird Jesus zugeschrieben, Matth. 12, 10. Vgl. Zipser im Ltblt. d. Or. IX, 198.

[2]) Tos. Sota 11, 3: למלך בשר ודם שאמר לעבדו מזוג לי בחמין א״ל אין כאן חמין אלא אם כן מזוג לי בצונן.

[3]) Schir r. Einleitung (Tanchuma תצוה Anf.), ר״א בן עזריה עבר לה כמלא: So wie der Bäcker aus einem Maß Weizen erst Mehl mahlt, aus diesem dann das feine Mehl zieht und dieses zu einem Kuchen verwendet, כך כל חכמותיה דשלמה לא נלמ אלא שיר השירים. Die Heiligkeit und Canonicität des Hohenliedes bildete einen Gegenstand der Berathungen an dem Tage, an welchem El. b. Azarja an die Stelle Gamliels eingesetzt wurde, M. Jadaim 3, 5.

[4]) Sifrê zu Deut. 6, 7 (§ 34), Tos. Berach. c. 1, b. Berach. 11 a, j. Ber. 3 b. ישמעאל אחי משל לאחד שאומרים לו מפני מה וקנך מגודל והוא אומר להם יהיה כנגד המשרתים.

לאמר als dringend, Antwort heiſchend bezeichnet wird [1]) und in denen auch wirklich die Antwort Gottes erfolgt [2]). Der andere Satz faßt diejenigen Fälle zuſammen, in denen Moſes durch die Aufwallung ſeines Zornes zu Irrthum geführt ward [3]).

Von den agadiſchen Auslegungen El. b. Azarjas ſind noch zu erwähnen die zu Gen. 27, 1 [4]), Exod. 23, 29 [5]), Lev. 16, 1 [6]), Num. 3, 4 [7]), Num. 15, 30 [8]), Jerem. 32, 17 [9]), ſowie ſeine

---

[1]) Von Akiba wird die Regel tradirt, Sifrê zu Num. 5, 5 (§ 2): כל מקום שנאמר בו לאמר צריך לדרוש. — Vgl. oben S. 541* zu Exod. 15, 24. — Zu Exod. 12, 1 wird im Namen von ר׳אליעזר nach einer Erklärung Ismaels לאמר ſo paraphraſirt (Mech. 2 a): צא ואמור אליהם והשיבני דבר. Vielleicht iſt zu ergänzen בן עזריה.

[2]) Sifrê zu Num. § 105 und 138, anonym Sifrê zu Deut. § 26. Die Stellen ſind: Exod. 6, 12 und 1, Num. 12, 13 f., Num. 27, 15 und 18, Deut. 3, 23 und 26.

[3]) Sifrê zu Num. § 157 (wo mit Jalkut und Lekach tôb nach בנ׳ מקומות בא לכלל כעס ובא לכלל: (בן עזריה zu ergänzen iſt ר׳ אלעזר טעות, nämlich Lev. 10, 16 f., Num. 20, 10 f., Num. 31, 14 und 21. — In Sifrâ zu Lev. 10, 17 berichtet Jehuda (b. Ilai), der ſonſt unbekannte Chananja b. Jehuda habe ſein ganzes Leben lang gelehrt: קשורה קפדה שגרמה לו למשה לטעות. In Peſachim 66 b bringt Simon b. Lakiſch (ſ. S. 23, A. 1 u. 5, 24, A. 1, dieſe S., Anm. 9) zu ſeiner Theſe כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו das Beiſpiel von Num. 31, 14, 21; ebenſo Ab. di R. Nathan c. 1 zu dem anonymen Satze: כל המקפיד בדבריו משכח את דבריו. — Lev. r. c. 13 bringt im Namen Huna's einen ähnlichen Satz: בנ׳ מקומות כעס משה ונתעלמה ממנו הלכה, nur daß ſtatt Num. 20, 10 angeführt wird Exod. 16, 20 ff.

[4]) מראות bedeutet nach ihm „daß er nicht ſehe," scil. die ſchlechten Handlungen Eſau's. Gen. r. c. 65.

[5]) Sifrê zu Deut. 11, 23 (§ 50).

[6]) Sifrâ z. St. Gegen Joſe Gal. und Akiba erklärt er, ſowol das Darbringen fremden Feuers als das Eintreten in's Heiligthum ſeien genügend geweſen, um den Tod der Söhne Aharons herbeizuführen, ſo daß kein Widerſpruch zwiſchen בקרבתם (16, 1) und ויקריבו (10, 1) ſei.

[7]) Sifrâ zu Lev. 10, 12 (47 a), tradirt von Simon b. Gamliel.

[8]) Sifrê z. St. (§ 112), j. Synh. 25 b, b. Kerith. 7 b. Vgl. Levy, Talm. Wört. I, 303 b, Art. גדף.

[9]) Gen. r. c. 9 Anf., tradirt von Simon b. Lakiſch.

Ansicht über die Hallelpsalmen [1]). — In Pirke R. Eliezer wird er dreimal als Autor genannt [2]).

Unter den nicht zahlreichen halachischen Schriftauslegungen Eleazars ist die zu Deut. 15, 14 hervorzuheben, bei der er die wörtliche Auffassung des Schriftinhaltes befürwortet [3]) und in Bezug auf die Verbindung des Infinitivs mit dem Verbum finitum den Satz anwendet, von welchem besonders Ismael in seinen Controversen mit Akiba Gebrauch macht: die Schrift bedient sich menschlicher Redeweise [4]). —

---

[1]) Sie wurden von König Chiskija und seiner Umgebung gesungen, als Sancherib sie bedrohte, Pesach. 117 a.

[2]) Die Dauer der vier Weltreiche bestimmt er auf einen Gottestag, d. i. 1000 Jahre, El. b. Arach hätte ihm als Beweis hiefür Echa 1, 13 (כל היום) citirt (c. 28). — Mit El. b. Arach und Jochanan b. Zakkai disputirt er (c. 48) über die Dauer des Aufenthaltes Israels in Aegypten. — Die Zeit der sinaitischen Gesetzgebung bestimmt er c. 46.

[3]) דברים ככתבם Kidd. 17 b. S. noch Weiß II, 94 Anm.

[4]) Ib. דברה תורה כלשון בני אדם. Nach der Parallelstelle Baba mezia 31 b hätte nicht El. b. Azarja selbst die Norm angewendet.

Elia Delmedigo's: Bechinath ha—dath, und Ibn Roschd's: Façl ul—maqâl.

Von

Dr. A. Hübsch in New York.

(Fortsetzung und Schluß).

6. ib. ויראה שזה הלמוד כאלו הכריחו לבעל הדת החכם לא לבעל הדת בשלוח, ומ"מ האיש החכם יאמת השרשים האלה לא מצד העיון לבד אבל מצד הסכמת התורה בם.

Während Delm. oben (sub 4) in Gemäßheit mit der spätern Ausführung Averr.'s gesetzt hat, daß philos. Spekulation keine allgemeine Nothwendigkeit im rel. Gesetze sein kann, kommt er hier auf die Folgerung zurück, welche Averr. unmittelbar an sein Coranzitat, So reflektirt denn, ihr mit Einsicht begabten, knüpft: „Dies ist ein Beweis, daß es nothwendig ist, den Verstandesschluß anzuwenden, oder den Verstandesschluß in Verbindung mit dem Religionsschluß." Den letztern Ausdruck giebt Delm. doppelt, einmal: לא מצד העיון לבד אבל מצד הסכמת התורה בם, und gleich darauf, noch näher dem Wortlaute seiner Quelle tretend: „אולם החכם יצרף העיון למה שגזרה התורה."

7. S. 7. ויראה ג"כ שועלת או הכרח למוד החכמה לחכמי הדת מצדדים אחרים כאשר יתבאר במה שיבוא: ולכן בשרשים אשר יראו התורה והחכמה כחולקים משפט והמון והיחידים בם אחד ר"ל ששניהם יאמינו הדברים האלה מצד התורה, אלא אם יהיה דבר אשר יהיה לו ביאור מיוחד ליחידים מבלתי יציאה משרשי הדת וכוונתיה ולא יתר ביאורו לכלל העם לסבות רבות ואז יבדל היחיד מהכלתי יודע וג"כ ימצא לחכמים שלמות מה יתר בהאמת הדבר ההוא כאשר יבוא אחר זה: אלא שהוא מחוייב בכמו אלה שלא יבארם החכם בספר כלל ולא בע"פ ר"ל הביאורים

האלה אלא לראויים מאנשי הדת, ואם לא, תשתנה כונת התורה הכללית והמסד . ולכן שנו רבים מאנשי אומתנו אשר כתבו בדברים האלה.

Nachdem die Frage über die philosophische Spekulation im rel. Gesetze gelöst, und die Methoden desselben festgestellt wurden, steigt Averr. zur Einführung der Interpretation auf und so thut es auch Delm., nur hält er sich nicht an die Ordnung seiner Quelle, wie wir das sogleich sehen werden:

Averr. S. 7. „Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Speculation auffordern, welche zu der Erkenntniß der Wahrheit führt, so wissen wir Moslimen positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruche zu dem im Gesetz enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen, im Gegentheil, sie stimmt mit ihr überein uud legt Zeugniß von ihr ab. Da dieses sich so verhält, und wenn die demonstrative Spekulation zu irgend einer Art von Kenntniß von irgend einem existirenden Dinge führt, so kann bloß folgende Alternative eintreten: Von diesem Dinge schweigt das Gesetz oder es gibt davon Kunde. Schweigt es darüber, so ist hier kein Widerspruch . . . Wenn aber die Religionsquelle davon spricht, so wird der äußere Wortlaut mit dem, wozu die Demonstration in diesem Betreff führt, übereinstimmen oder nicht, stimmt er überein, so ist weiter nichts zu sagen. Ist er in Widerspruch, so wird eine Interpretation gesucht." — Dann bespricht Averr. den Fall, wo Interpretation nicht stattfinden darf, wovon wir weiter (sub 8) mehr zu sagen haben werden, und dann kommt er wieder auf das Interpretirbare zurück: S. 15. „Doch gibt es auf der andern Seite ein Aeußeres, das von Leuten der Demonstration interpretirt werden muß. Nehmen diese es nach dem Wortlaute, so sind sie des Unglaubens schuldig, während der Unglauben oder wenigstens Neuerung denjenigen imputirt werden muß, die,

ohne Leute der Demonſtration zu ſein, es interpretiren und es aus dem Wortlaut herausziehen."

S. 17: „Wer aber nicht zu den Leuten der Wiſſenſchaft gehört, der muß es nach dem äußern Wortlaut nehmen: eine Interpretation wäre Unglauben von ſeiner Seite, weil ſie zum Unglauben führt. Daher unſere Anſicht, daß für den Menſchen, deſſen Pflicht der Glaube an den äußern Wortlaut iſt, die Interpretation Unglauben iſt, weil ſie zum Unglauben führt. Wenn einer der Männer der Interpretation ihm Mittheilungen macht, ſo beruft er ihn zum Unglauben und der zum Unglauben Berufende iſt ſelbſt ungläubig. Daher dürfen die Interpretationen nur in den Büchern, die mit demonſtrativer Methode geſchrieben ſind, dargelegt werden. Denn wenn ſie in demonſtrativen Büchern ſtehen, ſo gelangen diejenigen, welche nicht Leute der Demonſtration ſind, nicht dazu. Stehen ſie aber in nicht demonſtrativen Büchern, worin die poetiſchen und rhetoriſchen oder dialektiſchen Methoden angewendet ſind, wie dieſes Abu Ḥâmid (Gazzâli) thut, ſo iſt dies ein Fehler gegen die Religion und die Philoſophie." — Delm., der nicht wieder auf dieſe Klaſſe von Geſetzesſtellen zurückkömmt, ſammelt ſein Material für dieſen Punkt aus dem ſpäter geſagten des Averroes und benutzt einen Theil des in dieſem Punkte angeführten für eine andere Klaſſe. (Siehe weiter unten sub 12). — Von den interpretirbaren Stellen geht nun Delm. mit Averr. vor zu jenen Geſetzesſtellen, wo Interpretation verboten iſt:

8. S. 8. ואולם הדברים אשר המחלוקת בם מבוארת בין התורה והחכמה אם ימצא כזה אין ראוי שנבקש ההאמתה בם על צד הלמוד ההקשי אבל נשען בדברי התורה ובמפורש מענין התורה בין אנשי הדת. וזה כי המחלוקת ההקשי כאלו הוא בתחלת העיון מסופק, ואמנם אנחנו בעלי הדת אין ראוי שנסופק כלל בשרשים בעת מהעתים. אם כן אין ראוי שנלך בם במחלוקת ההקשי. ואולם השרשים המה שהנבואה נמצאת ושהגמול והעונש נמצא כאשר הוסכם עליו מבעלי הדת ושהפלאים אפשריים

בחק ואל וזה שאע"פ שאינו מבואר וכ' וכ' ער : אבל נניחם בעבור הסבה אשר אמרנו.

Averr. S. 14. „Ueberhaupt ist der Irrthum in Bezug auf das rel. Gesetz zweifach: es ist entweder ein Irrthum, wegen dessen eine Entschuldigung für denjenigen stattfindet, welcher würdig ist, über das zu spekuliren, worin der Irrthum vorfällt .... während derjenige, dessen Amtes es nicht ist, keine Entschuldigung findet: oder es ist ein Irrthum, wegen dessen kein Mensch entschuldigt wird, und welcher, wenn er in den Grundlagen der Religion vorfällt, als Unglauben, nnd wenn er in den abgeleiteten Glaubenssätzen vorfällt, als Neuerung angesehen wird. Dieses ist der Irrthum, welcher in den Dingen stattfindet, zu deren Erkenntniß alle Orten der Methoden der Beweisführungen leiten, so daß die Kenntniß davon in diesem Gesichtspunkt, für alle Menschen möglich ist; dazu gehört z. B. die Anerkennung Gottes, der Profetenschaften, Seligkeit und Unseligkeit des zukünftigen Lebens. Nämlich zu diesen drei Prinzipien leiten die drei Klassen von Beweisführungen, von deren Seite keiner der Menschen sich entschlagen kann zum Fürwahrhalten dessen zu gelangen, zu dessen Kenntniß er verpflichtet ist; ich meine nämlich die rhetorische, dialektische und demonstrative Beweisführung. Wer ähnliche Dinge, wenn sie zu den Prinzipien der Religion gehören, läugnet, ist ein Ungläubiger, der mit seiner Zunge nicht mit dem Herzen der Wahrheit widerstrebt, oder weil er zu nachlässig ist, sich mit der Kenntniß ihrer Beweisführung abzugeben. Ist er ein Mann der Demonstration, so steht ihm der Weg zum Fürwahrhalten zu gelangen, durch Demonstration offen; ist er ein Mann der Dialektik so durch Dialektik, gehört er zu den Leuten, die sich durch Ermahnungen überzeugen lassen, so durch Ermahnung. Deswegen sagt der Prophet: Ich habe den Auftrag erhalten, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: Es ist keine Gottheit außer Allâh, und

an mich glauben; er will ſagen: durch welchen Weg immer es ſich trifft von den drei Wegen des Glaubens. Was die Dinge betrifft, welche wegen ihrer Dunkelheit blos durch die Demonſtration gewußt werden, ſo hat Gott den Menſchen, für die der Weg zur Demonſtration verſchloſſen iſt, gnädige Nachſicht erwieſen, daß er für ſie Bilder und Gleichniſſe ausprägt, und ſie zum Fürwahrhalten vermittelſt dieſer Gleichniſſe beruft, da bei dieſen Gleichniſſen ein Fürwahrhalten durch die Allen gemeinſchaftlichen Beweisführungen eintreten kann, nämlich die dialektiſchen und rhetoriſchen. Dies iſt der Grund, warum das rel. Geſetz in Aeußeres- und Inneres zerfällt. Das Aeußere beſteht in jenen Gleichniſſen, die zum Ausdrucke jener Ideen ausgeprägt werden, das Innere ſind jene Ideen, welche nur den Leuten der Demonſtration enthüllt werden. . . . Wenn es ſich trifft, wie wir geſagt haben, daß wir die Sache an ſich ſelbſt durch die drei Methoden kennen, ſo brauchen wir dafür kein Gleichniß auszuprägen und es darf auf ihren äußeren Wortlaut keine Interpretation ſich heranwagen. Gehört dieſes äußerliche zu den Prinzipien, ſo iſt der, welcher eine Interpretation verſucht, ein Ungläubiger, wie z. B. der, welcher glaubt, daß es keine Seligkeit und Unſeligkeit des Jenſeits gebe, und daß bei dieſer Lehre nur die Abſicht obwaltete, die Menſchen abzuhalten, ſich einander in ihren Körpern und Sinnen zu ſchädigen, daß ſie nur ein Kunſtgriff ſei, und daß es für den Menſchen keinen andern Zweck als ſeine ſinnliche Exiſtenz gebe. — Wenn dieſes feſtſteht, ſo erhellt aus unſerer Rede, daß es ein Aeußeres in der Religion giebt, das nicht interpretirt werden darf: denn die Interpretation deſſelben in prinzipiellen Dingen iſt Unglauben und in davon abgeleiteten eine Neuerung."

Wir haben dieſe Stelle ihrer vollen Ausdehnung nach mitgetheilt, weil ſie die klare Beſprechung jener Klaſſe von Geſetzesſtellen enthält, die unſer zuletzt angeführter hebr. Text im

Auge hat, und weil es sich hier im hebr. Texte um einen Passus handelt, welcher bisher vollständig nicht verstanden wurde. Wir haben oben, sub 3, gesehen, daß Delm. den Unterschied betont, den das religiöse Gesetz in der Berufung der Männer der Demonstration macht, es fordert sie entweder ausdrücklich oder blos andeutungsweise auf, durch ihre demonstrative Methode zum Fürwahrhalten zu gelangen (ויעדר היחידים אל דרכם המיוחד אם בביאור ואם ברמז). Wir haben ferner in der Stelle aus Narboni's Einleit. zum Morekommentar (oben sub 4) den Ausdruck "מחלוקת בין החכמה והתורה„ als Bezeichnung für die Rangabstufung zwischen den Männern der Demonstration und denen der Dialektik und Rhetorik kennen gelernt. Wir werden also oben im Texte: ואולם הדברים אשר המחלוקת בם מבוארת בין התורה והחכמה אם ימצא כה zu übersetzen haben: Wenn sich aber solches, nämlich, אשר יראו התורה והחכמה כחולקים, daß der äußere Wortlaut des rel. Gesetzes mit dem, wozu die Demonstration in diesem Betreff führt, in Widerspruch zu sein scheint; (oben sub 7) bei Sachen trifft, zu deren Fürwahrhaltung beide Rangabstufungen (die Männer der Demonstration, so wie die der Dialektik und Rhetorik) ausdrücklich berufen sind — oder, wie Averr. das ausdrückt „zu deren Erkenntniß alle Arten der Methoden der Beweisführungen leiten," dann אין ראוי שנבקש ההאמתה בם ע"צ הלמוד ההקשי אבל נשען בדברי תורה ובמפורסם מענין התורה בין אנשי הדת. Diese Phrase drückt dasselbe aus, wie Averr. in seinem peremtorischen „so brauchen wir dafür kein Gleichniß auszuprägen und es darf auf ihren äußern Wortlaut keine Interpretation sich heranwagen." Die darauf folgende Begründung וזה כי המחלוקת ההקשי כאלו הוא בתחלת העיון מסופק ה' versteht man nur dann recht, wenn man Averroe's Distinktion zwischen dem entschuldbaren und unentschuldbaren Irrthum festhält. Jede demonstrative Interpretation kann möglicher Weise irrthümlich sein: in dem sub 7 angeführten Falle,

wo keine Evidenz vorliegt, daß der Mann der Demonstration zum Fürwahrhalten des Wortlautes berufen ist, da steht ihm im gegebenen Falle die Interpretation frei, oder, strickt nach Averr., ist sie ihm geboten, und wenn er in seiner Interpretation irren sollte, ist sein Irrthum entschuldbar; in dem gegenwärtigen Falle aber, wo in der ausdrücklichen Berufung des Mannes der Demonstration die Evidenz vorliegt, daß man auf demonstrativem Wege zum Fürwahrhalten des Wortlautes gelangen kann, da darf sich die demonstrative Spekulation dem Irrthume nicht aussetzen, denn er wäre in diesem Falle in prinzipiellen Dingen Unglauben. — Wie Averr. zählt auch Delm. in diesem Absatze auf, welche diese Prinzipien sind. Wenn Delm. in der Aufzählung dieser Prinzipien hier von der Existenz Gottes schweigt, so ist dies keine absichtliche Abweichung von seiner Quelle, denn weiter (S. 10), wo er sich auf diese Prinzipien mit dem Ausdrucke בשרשים הקודמים bezieht, führt er gerade das an, was hier ausgelassen ward: כאלו תאמר במציאות האל. — Die Anführung der Möglichkeit der Wunder als ein Quasi-Prinzip kennzeichnet Delm. hinlänglich als seine eigene Hinzufügung; er trennt die früheren Prinzipien davon durch das Merkmal: כאשר הוסכם עליו מבעלי הדת, wo das עליו nicht auf ושהגשמל והעונש וכ' allein, sondern auf das Ganze: כולם השרשים הנזה zu beziehen ist; von den Wundern aber sagt er ausdrücklich: אף על פי שאינו מבואר ביותר הפלאים שורש משרשי התורה. — In Folgendem wird eine Modifizirung des vorgehenden Punktes angeführt:

9. S. 10. אם אמר אומר אם היה זה אמת יהויב שלא נבקש החכמה בשרשים הקודמים כאלו תאמר במציאות האל ואחדותו ושאינו שם ולא כח בגשם, ההפרד מזה הוא כי אנחנו לא נבקש למוד החכמה בשרשים האלה להיות האמתות השרשים האלה אצל בעלי הדת מהעיון, אבל נבקש לבאר שמה שהפרסם אצל החכמים מסכים עם מה שהפרסם אצל בעלי התורה, ועוד הפרסום בין החכמים כלם במציאות האל ואחדותו

ושאינו כח בגוף אין ספק בו כאשר הענין בשאר השרשים כי גם החכמים נחלק בב.

Aus dem sub 8 Dargestellten konnte man die Folgerung ziehen, daß bei dieser Klasse von Gesetzesstellen die demonstrative Interpretation für alle Fälle ausgeschlossen sei; wir werden indessen eines Andern belehrt: Averr. S. 20. „Es kommen den Spekulirenden über Religion Interpretationen vor von Seite der Rangabstufung der gemeinschaftlichen Methoden unter einander beim Fürwahrhalten, ich meine, wenn die Beweisführung der Interpretation eine vollkommnere Befriedigung gewährt, als die Beweisführung des äußern Wortlautes. Und solche Interpretationen sind für die große Menge." — Es giebt also auch bei Sachen, zu deren Erkenntniß alle drei Methoden führen, eine erlaubte Interpretation, ja noch mehr, es ist sogar in diesem Falle erlaubt, die Interpretation der großen Menge mitzutheilen, weil ja in diesem Punkte die Interpretation keinen andern Zielpunkt hat, als das klarere Verständniß des Wortlautes und den Nachweis, daß das Fürwahrhalten des Mannes der Demonstration mit dem Fürwahrhalten der anderen Klassen genau übereinstimmt: אבל נבקש לבאר שמה שהתפרסם אצל החכמים מסכים עם מה שהתפרסם אצל בעלי התורה. Nun aber könnte doch noch die Frage aufgeworfen werden: Wie aber darf sich selbst in diesem Falle die demonstrative Spekulation an ihre Arbeit wagen, da ja die Spekulation möglicherweise irren kann, und Irrthum in diesem Falle unentschuldbar ist? Diesem Bedenken begegnet Delm. in seinem ועוד, welches aber nichts wesentlich Neues, sondern blos das im vorangehenden Satze Ausgesprochene in anderer Form giebt: Irrthum ist in diesem Falle nicht möglich, da ja das Fürwahrhalten des Wortlautes von Vornherein gesichert ist, da ja diese Prinzipien zu jenen gehören, wo auch die Männer der Demonstration an das Fürwahrhalten des Wortlautes gebunden sind. Um dieses aus dem hebräischen Texte herauszulesen, muß man

sich von der bisherigen, ich möchte sagen vorwissenschaftlichen Auffassung gänzlich los machen; der betreffende Passus: עד הפרסום במציאות האל ואחדותו ושאינו כח בגוף אין ספק בו כאשר הענין בשאר השרשים כי גם החכמים נחלקו בם wird also zu übersetzen sein „Dazu kommt noch, daß ja der Wortlaut des Prinzipes der Existenz Gottes auch bei den Männern der Demonstration über jeden Zweifel steht, was auch bei den anderen (oben erwähnten) Prinzipien der Fall ist, da ja bei diesen, auch die Männer der Demonstration (ausdrücklich) einbezogen sind." Ob sich Delm. absichtlich oder in Folge der Gewohnheit des technischen Stils so enigmatisch ausgedrückt hat, will ich dahingestellt sein lassen, sicher ist es mir, daß der Ausdruck כי גם החכמים נחלקו בם" ein Devivat der Phrase 'מחלוקת בין השורה והחכם, in oben (sub 8) angegebenem Sinne, ist.

10. S. 11 ולכן בדברים האלה אם רציו וכ'. bis S. 12 ושר לא יוכל השכל בשום פנים להכריש. Nachdem Delm. beide Seiten dieser Klasse besprochen hat, resumirt er in diesem Absatz folgendermaßen: Wer also bei den (sub 8) angegebenen Sachen eine Interpretation wagen wollte, der verfiele in ein doppeltes Uebel: erstlich versucht er durch eigene Demonstration zur Fürwahrhaltung von Sachen zu gelangen, deren Fürwahrhaltung das rel. Gesetz allen Klassen zur Pflicht macht; und dann sollte es ihm nicht gelingen, auf demonstrativem Wege zur Erklärung dieser Sachen zu gelangen, wird er entweder das rel. Gesetz leugnen, oder er wird zu falscher Interpretation seine Zuflucht nehmen, oder er wird den Weg der Demonstration für alle Fälle verwerfen und dermaßen die Vernunft und ihre Thätigkeit schädigen. Wenn wir aber zugeben, daß man zum Fürwahrhalten dieser Sachen absolut durch das religiöse Gesetz gelangen muß, und daß alle Methoden der Beweisführungen da einbezogen sind (bei ושרכי הלמד נחלקים scheint בם ausgefallen zu sein), dann wird weder Verwirrung noch Zweifel vorkommen

Dagegen ist die (sub 9) modifizirte Spekulation (העיון באלה באופן מה) in diesen Sachen von Nutzen: erstlich, wird sich uns dadurch auch bei dieser Klasse die weite Verschiedenheit der Methoden herausstellen (שדרכי הלמוד נבדלים מאוד); dann werden wir auf Grundlage gewisser, gewonnener Prämissen, als etwa, daß in einem gewissen Falle der Wortlaut für alle verpflichtend ist, auch zum Fürwahrhalten dieser Sachen beitragen können (ויועילנו שניה כי אנחנו נמצא הקדמות כוללות עוזרות לנו גם כן בהאמתת הענינים האלה כאלו תאמר שהמפורסם אצל הכל ראוי שימנה בצד מה עם המחויב) Hier bezieht sich das כאלו תאמר auf הקדמות כוללות; wir haben oben (sub 9) gesehen, daß auf Grundlage dieser Prämisse auch bei den, sub 8, als uninterpretirbar angegebenen Gesetzesstellen die Interpretation eintreten darf, wenn nämlich ihre Beweisführung klarer ist, als die des Wortlautes; und endlich werden wir durch solche Spekulation zur Erkenntniß gelangen, daß die Argumente unserer Gegner (wenn wir sie in diesen Sachen auch durch die Waffen der Demonstration nicht bekämpfen dürfen,) keineswegs zu den Axiomen gehören, denen die Vernunft nicht widersprechen kann.

Nach diesem Resumee schreitet Delm. von Averr. geführt zu einer andern Klasse von Gesetzesstellen vor:

11. S. 12. ואם יאמר אומר לו הזנח בדתנו ואת האלהית הנשמת האל' או שהחושים כלם יחד טועים במוחש מה מיוחד וכו' האם היה מחויב לנו לאמת בהאמתה התוריית הענינים האלה בלתי bis S. 14 מסכימים עם הלמוד השכלי כ' כ' ג'.

Wir haben bisher gesehen, daß es ein Aeußeres giebt, wo Interpretation erlaubt, ja, geboten ist, und wieder ein Aeußeres, auf welches keine Interpretation sich heranwagen darf. Averr. macht noch eine dritte Klasse namhaft: S. 16: „Es giebt noch eine dritte Klasse von Gesetzesstellen, welche unentschieden zwischen den beiden Klassen steht und worüber Zweifel obwalten. Einige, die sich mit Spekulation abgeben, reihen sie

dem äußern Wortlaut an, der nicht interpretirt werden darf; Andere, dem innern Sinn, den die Gelehrten nicht nach dem Wortlaut nehmen dürfen. Dies geſchieht wegen der Schwierigkeit und Dunkelheit dieſer Stellen, und wer hierin irrt iſt zu entſchuldigen, nämlich wenn er zu den Gelehrten gehört. — Wenn man nun ſagt: da es klar iſt, daß das religiöſe Geſetz drei Stufen enthält, zu welcher Stufe zählt ihr, was über die Beſchreibung und Zuſtände der Eſchatologie vorkömmt? ſo antworten wir: Bei dieſer Frage iſt es klar, daß ſie zu der Klaſſe gehört, worüber Verſchiedenheit der Meinungen obwaltet. Nämlich wir ſehen, daß Leute, welche ſich Demonſtrationsfähigkeit zuſchreiben, behaupten, daß dies nach dem Wortlaut genommen werden muß, da hier keine Demonſtration vorhanden iſt, die dazu führt, das Aeußere für unmöglich anzuſehen . . . . Andere, auf der andern Seite, die ſich ebenfalls mit Demonſtration abgeben, behaupten, daß es interpretirt werden muß."

Wir unterſcheiden in der eben angeführten Stelle einmal, die Zuſammenfaſſung der ſchwierigen und dunkeln Geſetzesſtellen als eine eigene dritte Klaſſe, und dann die Frage: wohin das, was über die Beſchreibung und Zuſtände der Eſchatologie geſagt wird, zu zählen ſei? Die Eſchatologie ſelbſt gehört, als eines der oben (sub 8) aufgezählten Prinzipien — Seligkeit und Unſeligkeit des zukünftigen Lebens — zu der zweiten Klaſſe; iſt alſo uninterpetirbar, und doch wird das, was über ihre Beſchreibung und Zuſtände geſagt wird, von den Einen als interpretationsbedürftig erklärt und von den anderen nur darum dem Wortlaute nach genommen, weil da keine Demonſtration vorhanden iſt, die dazu führt, daß Aeußere für unmöglich anzuſehen. Delm. formulirt die Frage alſo: Wie nun, wenn bei einem Prinzipe das zur zweiten Klaſſe gehört, das rel. Geſetz etwas ausſagen würde, wo eine unbezweifelbare Demonſtration vorhanden wäre, die dazu führt, daß Aeußere als un-

möglich anzusehen, wie müßten wir da verfahren? Nicht interpretiren dürften wir nicht, da ja das Aeußere evident unmöglich ist, und wollten wir interpretiren, dann würden wir ja die normirte Klassifikation verletzen? Es muß also ein bestimmtes Maaß geben und die Frage ist: wie weit ja, und wie weit nicht? — In wesentlichen ist das derselbe Fall wie ihn Averr. bespricht, nur wählt dieser als Ausgangspunkt das Prinzip der Eschatologie, während Delm. dafür das Prinzip der Existenz Gottes einsetzt; wir werden aber im Folgenden sehen, daß Averroe's Antwort genau beide deckt:

12. S. 14. וההפרד מזה הוא בדרכים רבים. ראשונה שתורתנו
זו האלהית לא תחייבנו כלל להאמין הדברים הסותרים ולא לכפור המשכלות
הראשונות או אשר המה כראשונות והמוחשות ולו היה כזה בדתנו היינו
מחליטים המאמר בדחיית הדת כי גם אם הונח שהאמת כן לא יגיע
עונש אלה על היותנו בלתי מאמינים בם אחר ששכלנו בטבעו אשר חקה
לו האל לא יוכל לקבל ולא להאמין באלה אבל יצייר תמיד חלופם וכו
שנית שאלה הענינים אינם מחוייבים בקיום תורה מהתורות אם לא על צ
הרצון ואינם מהדברים המשותפים למאמינים, וזה כי אף אם הונח כ
בהנשמה הנה זה כמקרה בענין האל, ואף אם יאמין חילופו או לא יאמ
ר״ל ההנשמה לא יזיק באמונת עצמות האל ועניניו התמידי.

Nach seiner Art in dieser Schrift fügt Delm. auch in diesem Absatze Stücke zusammen, die bei Averr. an verschiedenen Stellen vorkommen: das unter ראשונה angeführte, welches sichtlich die aufgestellte Frage nicht beantwortet, gebraucht Averr. zum Theil als Begründung der Zulässigkeit der Interpretation überhaupt (siehe das oben sub 7 aus Averr. S. 7 Angeführte) und zum Theil bei Begründung der Zulässigkeit der Interpretation bei schwierigen Stellen: Averr. S. 13: „Es scheint, daß diejenigen, die in diesen schwierigen Fragen verschiedener Meinung sind, entweder das Richtige treffen und somit Gotteslohn verdienen, oder irren und dann entschuldbar sind. Denn das Fürwahrhalten einer Sache vermöge eines Beweises, der in der Seele ruht, ist etwas nothwen-

diges, nicht freiwilliges, nämlich es ſteht uns nicht frei, nich
für wahrzuhalten oder für wahr zu halten, wie es uns fre
ſteht aufzuſtehen oder nicht aufzuſtehen. Und da der freie Will
Bedingung der Verantwortlichkeit iſt, ſo iſt der, welcher der
Irrthum, wegen eines ihm aufſtoßenden Bedenkens, für wah
hält, entſchuldbar, wenn er ein Mann der Wiſſenſchaft iſt." —
Bei Averr. beziehen ſich dieſe Stellen, wie geſagt, auf di
Interpretation im allgemeinen; ſie gehen bei ihm dem Grund
ſatze voraus, daß der Irrthum in Sachen, zu deren Erkenntni
alle Arten der Beweisführungen leiten, unentſchuldbar iſt
Delm. ſetzt dieſe Stellen hier ein, nicht ſowohl um ſeine Frag
zu beantworten als um zu zeigen, daß dieſe Sätze auch in den
fraglichen Punkte ihre Geltung behalten, ohne darum mit de
normirten Klaſſifikation zu collidiren. Die eigentliche Antwor
auf die obige Frage liegt in dem unter שנית auseinanderge
ſetzten: Averr. S. 16: Und es ſcheint, daß ein Gelehrter, de
hierin irrt entſchuldbar iſt, wenn er aber das Richtige trifft
Dank oder Gotteslohn verdient; nämlich wenn er die Exiſten
der Eschatologie anerkennt und nur in Bezug auf Qualitä
derſelben ſich irgend eine Interpretation erlaubt, nicht in Bezu
auf die Exiſtenz; da die Interpretation nicht zur Läugnung de
Exiſtenz führt. Eine ſolche wäre Unglauben, da ſie ein Prinzi
der Religion trifft und zu dem gehört, worüber das Fürwahr
halten nach den drei Methoden, die allen ſchwarzen und rothe
Menſchen gemeinſchaftlich ſind, eintritt." — Delm. bezeichne
die Dinge betreffend die Qualität der Exiſtenz als אינם מדברים
המשותפים למאמינים, nicht zu den Sachen gehörend, wo alle dre
Methoden einbezogen ſind, ſie ſind alſo der beliebigen Inter
pretation anheimgegeben, wenn eine ſolche nothwendig erſcheint
da die Interpretation nicht zur Läugnung der Exiſtenz führt
— Das auf dieſen Punkt bezügliche שלישית S. 16., ebenſo das
— ואולם שיקבצו, (wo Reaaio in ſeiner Ausgabe bedauerliche

Weise eine Stelle weggelassen hat, deren Inhalt ich nicht kenne, da mir die Editio princeps nicht zugänglich ist) bis ולא נקפיד הפעם בזה כי הדבור בזה זר S. 17. geht unsere Besprechung hier nichts an. — Mit der Besprechung der letzt auseinandergesetzten Klasse schließt Averr. sein System mit den Worten ab: S. 18. „Dieses ist, was wir über diese Art von Spekulation, nämlich die Rede über das Verhältniß der Religion und Philosophie, so wie über die Gesetze der Interpretation von Stellen der Religionsurkunden hier niederlegen wollten." Und am selben Punkte erklärt auch Delm. sein System mit den ähnlichen Worten als abgeschlossen: S. 17: ומאלה הדברים כלם וממה שנאמר יתכן שתבחן הדת האמיתית בדעות הכללות מהבלתי אמיתית והדברים אשר ראוי שיתאמתו מצד הדת ואשר לא. Averr. a. a. O. hat noch einen Nachsatz, den wir von Delm. passend am Ende seines Buches angewendet finden werden. Bei Averr. folgt dann eine Distinktion, die wir weiter bei Delm. scharf hervorgehoben finden werden; hier deutet er sie nur verwischt an und benutzt sie mehr als verhülltes Eingeständniß, daß er nicht der Erfinder dieses Systems sei: S. 17 ואם אולי תמצא דת מסכמת עם תורתנו זו האלהית בדעות הנה תבדל ממנה במצותיה ובחקותיה כי הם יובילו האדם בלי ספק אל הטוב ולא תבחן אמתת הדת בדעות לבד. ולכן לא בחרתי במאמרי בלמוד השכלי לחלוק עם הפילסופים בדברים אשר הם בלתי מסכימים אתנו בדרך הפילסופית כי אין זה ביכולת הלמוד השכלי. Aus der subjektiven Fassung dieser Periode, die wir im nächsten (sub 13) objektiv behandelt finden werden, läßt sich annehmen, daß Delm. hier durchschimmern lassen will, daß das bisher von ihm behandelte System wohl auch anderswo zu finden sein mag, daß er sich aber von seiner Quelle in dem wichtigen Punkte der מצוות und חקים unterscheide. Er habe das Gemeingültige genommen, ohne sich auf Controverse einzulassen, in Punkten, wo die Philosophen von unsern Prinzipien abweichen, da ja das System selbst verbietet, in solchen Fällen die demonstrativen

Waffen zu gebrauchen. — Von da ab ergeht sich Delm. wiederholt in Klagen und Anklagen gegen die Männer, welche unbefugt Interpretationen machten und mittheilten, ganz wie das Averr. thut und nahezu mit seinen Worten. S. 18 sagt Delm. von den unbefugten Interpretatoren: ושכו כאמצעיים בין התורניים והבלתי תורניים ואיתם לא תורניים ולא פילסופים und S. 52: וערבו שני הלמודים התורני והעיוני יחד והדרך הכולל והדרך המיוחד וכאילו הם אמצעיים בין המדברים מאנשי הדת ובין הפילסופים, והאמצעי לא יצדק עליו אחד מהקצוות. ולכן אלה האנשים לא מבעלי התורה ולא מבעלי החכמה. — Averr. S. 23: „Dazu kommt noch, daß ihre Methoden, welche sie zur Aufstellung ihrer Interpretation angewendet haben, weder für die große Menge, noch auch für die Auserwählten gelten, weil sie, wenn man sie genau betrachtet, den Bedingungen der Demonstration nicht entsprechen." (Vgl. auch oben, sub 7 über diesen Punkt Angeführtes). Wie Averr., sucht auch Delm. diese Männer theilweise zu entschuldigen; ihre Absicht war gut, aber die Wirkung war von Uebel. Die Rolle, welche Abu Hâmid bei Averr. spielt, weiset Delm., bis zu einem gewissen Punkte, Moses Maimonides zu; er sagt S. 20: ואחשוב שאשר מה שהביא האיש המעולה רבי' משה לדרך זה הדרך וכו' וכיון הוא ויל להציל התורה וכ' ואמנם קצת מהבאים אחריו כאלו רצו להמשך אחר דרס ושבו כמגלי פנים בתורה. Averr. S. 17. „Stehen sie (die Interpretationen) aber in nicht demonstrativen Büchern, worin die poetischen und rhetorischen oder dialektischen Methoden angewendet sind, wie dieses Abu Hâmid thut, so ist dies ein Fehler gegen die Religion und die Philosophie, wenn auch der Mann nur Gutes beabsichtigt hat. Er wollte nämlich dadurch die Zahl der wissenschaftlichen Männer vergrößern, hat aber nur das Verderben vergrößert, mehr als die Vermehrung der Zahl der Gelehrten beträgt. Daher ist es gekommen, daß die Einen die Philosophie, die Anderen die Religion, wieder Andere beide zugleich schädigten." — Unter den Dingen, die Maimonides

bewogen haben mochten: לדרך זה הדרך בקצת מעניני התורה, zählt Delm. (S. 21) auch folgendes auf: ואם שלא מצא דרך בה תפרד הדת האמתית מהבלתי אמתית כי אם הדרך אשר דרך בה. Was diese Stelle eigentlich sagen will lernt man am besten aus Averr. S. 23: „Von hier ab zweigen sich verschiedene Ansichten ab; die Einen behaupten, das erste Nothwendige sei die Spekulation, die Anderen, der Glauben; nämlich in Folge davon, daß sie nicht anerkennen, welche Methoden die für alle gemeinschaftlichen sind, von deren Pforten das Gesetz alle Menschen beruft, und weil sie glauben, daß es nur eine einzige Methode giebt. Auf diese Weise verfehlen sie den Zweck des Gesetzgebers und irren und führen irre." — Mit Selbstzufriedenheit weiset dann Delm. auf seine vorangehende Methodologie als auf den Ariadnenfaden hin: אבל אנחנו רמזנו הדרך אשר בה תבחן הדת האמתית מהבלתי אמתית . . . ואמרנו ג"כ הדרך אשר בה נלך בדברים הדתיים אשר הם כחולקים על החכמה. Ganz wie oben, S. 17: ומאלה הדברים וכו', nur betont er hier etwas merklicher, daß er aus fremder Quelle geschöpft habe: ולפעמים נמשכתי גם אני בדבור אחר המפורסם אצל אלה. Dieses אלה bezieht sich auf die in einem frühern Passus genannten אנשי דת ישמעאל; und welchen Umfang das unwillig zugebende ולפעמים hat, haben wir in unserer Vergleichung zur Genüge auseinander gesetzt. Der Schluß dieses Eingeständnisses hier: ואם לא הסכמתי בדבריהם hat wohl dieselbe Bedeutung wie auf S. 17 . . . ואם אולי תמצא דת . . . . הנה תבדל ממנה . . . ולכן לא בחרתי . . . Er habe das Gemeingültige verarbeitet und das Streitige nicht berührt.

Wir könnten auch in dem folgenden Theile des Bechinath ha-dath eine nicht unergiebige Lese für unsere Vergleichung halten, aber sie würde in der Hauptsache immer nur den Anklang an das Frühergesagte enthalten. Die Aufgabe die wir uns in dieser Arbeit stellten, ist im Wesentlichen gelöst, es bleibt

uns nur noch das S. 17 vorkommende: לא תכון אמתת הדת בדעות לבד näher zu beleuchten, und um dieſes deſto effektiver zu können, legen wir jene Stelle zu Grunde, wo Delm. dieſen Gedanken nach ſeinen ganzen objektiven Umfange auseinandergeſetzt:

13. S. 65: ואין ספק שכוונתה (של התורה) היא להישיר בני אדם אל הטוב האמתי כפי מה שאפשר להם, זה אם בדעות ואם במעשים, ורצוני במעשים, מה שיכללו המדות הטובות והמעשים הטובים אשר בם יהיה האדם טוב בעצמו ועם בני ביתו ועם בני המדינה כלם, ואל תפלא ומאמרי המדות, כי נראה היטב שמדה מה מהמדות הרעות תפסיד האדם נפשו וגופו. וכ"ש שהעדר ההסכמה והסדר יפסיד הקבוץ המדיני והעבודות המיוחדות לעבודת האל באופן נאות לעם ואשר הם לקיים בם הדעות האמתיות כאשר יתכן לכלל העם ולהרחיקנו מהרעות הכוזבות והמעשים הרעים והמשפטים המשוקפים בחברת בני אדם ובקבוצם וסדר מאכלם ושאר ענינידם. ואמנם האיש הגדול רבינו משה הוסיף באלה ואמר כי ימצאו קצת נ"כ להרחיק המעשים והעבודות הרעות אשר לאנשי הדת ההיא הרעה אשר היתה מפורסמת בזמן מרע"ה. ואנחנו כאשר נעיין בדברי התורה ובדברי אנשי הדת תהיא כאשר ספר רבי משה נרע בהכרח שהאמת אתו, ואלה הענינים יובילונו אל ההצלחה האמתית ויצילונו מן הצער והעונש הגיע לרעים באמת.

Averr. S. 18. „Du mußt wiſſen, daß der Zweck des Religionsgeſetzes nur die Lehre des wahren Wiſſens und der wahren Praxis iſt. Das wahre Wiſſen iſt aber die Kenntniß Gottes und der exiſtirenden Dinge nach ihrem Weſen, und beſonders des Religionsgeſetzes und der Kenntniß der Seligkeit und Unſeligkeit des Jenſeits; die wahre Praxis beſteht in der Befolgung der Handlungen, welche die Seligkeit zur Folge haben, und die Vermeidung derjenigen, welche die Unſeligkeit zur Folge haben. Die Kenntniß dieſer Handlungen heißt die praktiſche Wiſſenſchaft. Jene Handlungen ſind zweifach, erſtens äußerliche, körperliche Handlungen: die Wiſſenſchaft hiervon heißt Jurisprudenz; zweitens pſychiſche Handlungen wie Dankbarkeit,

Geduld und die andere, die Ethik betreffende, welche die Religion anempfiehlt oder verbietet: Die Wissenschaft hiervon heißt Devotion oder die Wissenschaften des Jenseits. — Die Identität dieser zwei Stellen im Hauptsächlichen erübrigt keines weiteren nachweisenden Wortes. Ich habe den hebr. Text darum so ausführlich hergestellt, um an diesem einem Beispiele nachzuweisen, wie Delm. im Allgemeinen mit dem von Averr. erborgten, verfährt. Er ist kein dankbarer Verarbeiter. Um sich den Schein von Selbstständigkeit zu geben, verwischt er das ursprüngliche Gepräge, reißt unsystematisch auseinander, verwirrt den klaren Gedanken, stört die gegliederte Eintheilung, trübt durch seine Auslassungen wie durch seine Zusätze die Quelle, aus welcher er schöpft so sehr, daß es wirklich Mühe kostet den Zusammenhang zwischen ihm und seinem Originale herauszufinden. So thut er es hier: er dreht von Vornherein die Ordnung der Eintheilung um; giebt sich durch das unnöthige ואל תפלא מאמרי הנבואה (da ja Moses Narboni, wie wir oben (sub 4) gesehen, den ganzen praktischen Theil des rel. Gesetzes unter מעלות הנבואה umfaßt) als Erfinder dieser Eintheilung; fertigt in der folgenden Erklärung das פלא der מדות mit einer kurzen Phrase ab, häuft dagegen in seinem ganz ungerechtfertigten וכל שכן Unnöthiges auf einander und bezieht auch וסדר מאכלים ein, um durch die Anspielung auf מאכלות אסורות auch die Möglichkeit des Gedankens nicht aufkommen zu lassen, daß das Ganze aus nichtjüdischer Quelle geflossen sei; schiebt dann, um die Selbstständigkeit noch unzweifelhafter zu machen, in auseinanderreißender Weise die Stelle ein: ואמנם הראש הגדול רבי משה וכ' ואנחנו כאשר נעיין וכ', er thut das aber in solch ungelenker Weise, daß sich dem Kritiker die umgekehrte Ueberzeugung aufdrängen muß: die Fügung der Sätze läßt ihn erkennen, daß derjenige, von dem die früher angeführte Eintheilung der מעשים herrührt, die eine Partei; רבי משה, der in diese Einthei-

lung noch ein drittes einbezieht, die andere Partei, und der ואנחנו כאשר נעיין der שלישי המכריע zwischen diesen beiden Parteien sei; und endlich macht Delm. in dieser Periode richtig das Ende, aus dem, was bei Averr. der Anfang ist: ואלה הענינים יוכילנו אל ההצלחה האמתית ויצילנו מן הצער והעונש המגיע לרעים באמת: „Die wahre Praxis besteht in der Befolgung der Handlungen, welche die Seligkeit zur Folge haben nnd in der Vermeidung derjenigen, welche die Unseligkeit zur Folge haben." — Ich schließe hier noch die Bemerkung an, daß auch der Satz, mit welchem Delm. sein Büchlein schließt, von Averr. geborgt ist; er sagt (Ende): ולולי הפרסום אשר לאנשי אומתנו לדבר בדברים האלה וענין אנשי זמננו לא היינו נכנסים לכתוב זה השיעור הטעם אשר כשבנודו. Averr. S. 18 nach dem Abschluß der drei Klassen von Gesetzesstellen: „Dieses ist, was wir über diese Art von Spekulation . . . . hier niederlegen wollten. Wäre dieser Gegenstand nicht so bekannt, und ebenso diese Fragen, die wir berührt haben, so hätten wir vorgezogen, kein Wort darüber zu schreiben, und uns bei den Leuten der Interpretation zu entschuldigen. Denn diese Fragen gehören eigentlich in die Bücher der Demonstration." Ganz nach seiner Art hat Delm. die erste Hälfte dieser Stelle am geeigneten Orte (S. 17) verwendet uud die andere Hälfte hat er, diesmal sehr passend, für den Schluß seines Buches aufbewahrt.

Nach dieser streng objektiv durchgeführten Vergleichung unserer beiden Schriften, wird über Genesis und Inhalt des Bechinath ha — dath in seinem philosophischen Theile kaum noch ein erheblicher Zweifel geblieben sein. Mir war es bei meiner Arbeit um Klarstellung des Buches und keineswegs um Herabsetzung des Verfassers zu thun.

Notiz.

In einem der neuesten Hefte der „Academy“ theilt Herr S. L. Lee einige interessante Notizen mit über die Wichtigkeit, welche die Juden in der früheren Geschichte für die Stadt Oxford hatten, über den besonderen Einfluß, den sie ausübten. Schon im 11. Jahrhundert zur Zeit des Wilhelm Rufus werden sie von den Chronisten erwähnt. Im 12. und 13. Jahrhundert kamen sie, wie ihre Namen beweisen, aus Italien und Frankreich, ließen sich in zahlreicher Menge in der Stadt nieder. Sie trieben Geldgeschäfte mit den Studenten, Baronen oder Bürgern der Stadt. Ihre Thätigkeit beschränkte sich nicht allein auf den Handel. Sie gründeten auch hier wie in Paris talmudische Lehrstätten, eröffneten Allen ihre Hörsäle. Viele der Juden konnten sich rühmen, eigene Bücher zu besitzen, was in jenen Tagen zu den Seltenheiten gehörte. Ihre Studien erstreckten sich nicht nur auf Bibel und Talmud, sondern auch auf die griechische Sprache und Naturwissenschaften. Bemerkenswerth ist der Antheil, den sie an der Gründung des Merton College der Universität zu Oxford nahmen. Im Jahre 1267 nämlich kaufte Walter de Merton einige Häuser, richtete sie als Wohnungen für unbemittelte Studenten ein. In dem Kaufbriefe werden als Eigenthümer ein gewisser Jude Namens Jakob und seine Frau Hannah genannt. Das Document in lateinischer Sprache ist noch vorhanden und ist eines der eigenthümlichsten seiner Art. Am unteren Rande befindet sich das Siegel des Verkäufers mit einer hebräischen Beglaubigung, welche bezeugt, daß Jakob und seine Frau den lateinischen Inhalt wohl kennen und die Gültigkeit des Kaufscheines bestätigen. Jakob wird als ein zur Zeit in London wohnender Jude bezeichnet. Aber in

einem Document vom Jahre 1262 des **Magdalen College** (ebenfalls zur Universität Oxford gehörig) wird er mit seinem Bruder genannt, woraus wir schließen, daß er während dieser Zeit von Oxford nach London zog. Er war der Sohn eines Londoner Rabbiner's und sein voller Name wird als **Jacobus Filius Magistri Mosei Judaei Londoniae** angegeben. Der erste Paragraph des Documents lautet:

„**Sciatis nos (i. e. Jacobus et Hanna) ad instantiam discreti Viri Domini Walteri de Merton . . . . pro triginta Marcis . . . . dedisse . . . . Scholaribus et Fratribus Domus Scholarium de Merton quam idem Dominus Walterus fundavit apud Meaudon in Comitatu Surr . . ad perpetuam sustentationem Scholarium in Scholis degentium domus nostras cum pertinentiis in parrochia S. Johannis Baptistae Oxoniensis infra Muros.**“

Zum Jahrgang XXXI der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.

Berichtigung.

Monatsschr. S. 499 unten. Der getaufte **Isaquetus Profait** 1409 erinnert an Prophiat Duran, der Isak b. Mose Lewi hieß und wahrscheinlich eine kurze Zeit das Christenthum bekannte. Die citirte Quelle ist mir im Augenblicke nicht zugänglich.

S. 507 Ende des Gedichtes lies כנפי רננך, wie zu Anfang; diese Uebereinstimmung ist in dieser Art von Gedichten stehend.

S. 510 ist Zeile 4 mit 5 zu verbinden; Zeile 6 הקצירה, lies הקצידה, das arabische **Kaside**, das, soviel ich weiß, in der hebräischen Poetik nicht als **terminus technicus** figurirt, so daß der Gebrauch desselben hervorzuheben ist. אלקצידה hat Todros in der Uebersetzung des Rhetorik S. 26 als arabisch beibehalten. Steinschneider.

Im Inhaltsverzeichniß ist auf S. 575 aus Versehen weggelassen worden:

Bacher, Wilhelm, Prof., Abraham Ibn Ezra als Grammatiker, bespr. von **Dr.** Egers . . . . . S. 40—44.

D. H.

Abhandlungen.

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia.

Das Buch Jeremia ist unter den drei größern Propheten das relativ leichteste für das Verständniß. Nichts desto weniger enthält auch dieses Dunkelheiten, welche bisher nicht überwunden sind und mit der herrschenden exegetischen Methode auch nicht überwunden werden können. Das Auffallendste in diesem prophetischen Buche ist, daß eine klar und faßlich gehaltene Auseinandersetzung oder prophetische Rede plötzlich schroff abbricht und den Leser stutzig macht, dann wieder den klaren Fluß fortsetzt; die dunkeln oder heterogenen Verse stechen hier am auffallendsten ab. Da Jeremia für die Geschichte der letzten Jahrzehenden des judäischen Reiches und auch für die beginnende Exilszeit die ergiebigste Quelle bildet, so hängt von dem richtigen Verständniß des Textes auch die Richtigstellung der historischen Thatsachen ab. Auch die chronologische Reihenfolge der prophetischen Reden läßt sich nur durch die Beseitigung der Dunkelheiten ermitteln.

Diese Dunkelheiten sind hier wie überall aus der Beschaffenheit des Textes entstanden. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß dieser an vielen Stellen manchmal bis zur

Unkenntlichkeit verderbt ist. Ist doch diese Verderbniß au falsch gegebenen Eigennamen kenntlich genug. Cap. 27 ist in de Aufschrift angegeben, daß das prophetische Stück aus der Zeit Jojakims stamme (בראשית ממלכת יהויקים) und im weitern Texte ist Zidkija genannt (V. 3 אל צדקיהו · · · ביד מלאכים הבאים und V. 12 ואלי צדקיה · · · דברתי), die syrische Uebersetzung hat in der Aufschrift das Richtige: ברישׁ מלכותה דצדקיא gegeben.

Und wie Cap. 27 so ist auch im voraufgehenden Cap. die Aufschrift בראשית ממלכת יהויקים gewiß verschrieben statt צדקיה. Denn in V.V. 21—23 ist angegeben, daß einige Fürsten sich für Jeremia's Verurtheilung ausgesprochen hätten mit Berufung auf einen ähnlichen Vorfall unter Jojakim, der den Propheten Urija aus Aegypten habe ausliefern und hinrichten lassen. Diese Berufung klingt so, als wenn diese Verurtheilung des Urija einer Vergangenheit angehört hat. Hätte die Anklage gegen Jeremia unter Jojakim stattgefunden, so wäre es doch höchst auffallend, daß sich die Ankläger auf ein früheres Urtheil des Königs berufen und nicht seine persönliche Intervention angerufen haben, und noch auffallender, daß dieser blutdürstige Prophetenmörderische König sich um Jeremia's Strafandrohung gar nicht gekümmert hat. Diese Schwierigkeit schwindet sofort, wenn man auch hier liest: בראשית ממלכת צדקיה. Denn nur unter Zidkija hatten die Fürsten die Macht zu strafen oder freizusprechen in der Hand, wie Zidkija selbst diese seine Abhängigkeit von den Fürsten bedauerlich eingesteht (38, 5) ויאמר · · · צדקיהו הנה הוא בידכם כי אין המלך יוכל אתכם דבר, und nur unter diesem König haben die Fürsten zu Gericht über Jeremia sitzen können. Stammt nun Cap. 26 aus der Zidkianischen Zeit, so gehört auch Cap. 7 in dieselbe Zeit, denn die Quintessenz der Rede in 26 ist die Androhung, daß der Tempel Jerusalems eben so wie das Heiligthum Silo's zerstört werden werde (V. 6, 9), und eben

deßwegen ist der Prophet von Priestern und falschen Propheten angeklagt worden. Nun ist Cap. 7, 3—15 gerade diese Androhung, daß das Volk sich nicht auf die Unantastbarkeit des Tempels verlassen möge; denn dieser werde, wenn keine Gesinnungsbesserung eintrete, wie Silo untergehn (7, V. 12—14). So eröffnet die einfache Emendation eines Eigennamens die Perspektive für das richtige Verständniß der Reden.

Auch in der Aufschrift Cap. 35 ist wohl יהויקים verschrieben für צדקה. Denn im Verlaufe wird erzählt, daß die Rechabiten, deren Gesinnungstreue Jeremia dem Volke zum Muster aufstellen sollte, bis dahin das Leben in festen Städten treu dem Befehle ihres Ahnen, gemieden und sich damals nur wegen einer Nothlage in Jerusalem aufgehalten haben.

Sie geben selbst den Grund für die Abweichung von ihrer Gewohnheit an, weil sie wegen des chaldäischen Heeres unter Nebuchadnezar auf dem Lande nicht weilen konnten (V. 11 ויהי בעלות נבוכדנאצר ובוא ירושלם מפני חיל הכשדים ...). Nun hat Nebuchadnezar während Jojakims Regierung Jerusalem nicht belagert, sondern erst unter Jojachin und später zum zweitenmale unter Zidkija. Folglich kann Jeremia's Standrede, welche an die Treue der Rechabiten anknüpfte, nur unter Jojachin oder Zidkija gehalten worden sein; da aber die Aufschrift hat בן יאשיהו, so ist die Zeit des Erstern ausgeschlossen und die L.A. kann nur יהויקים statt צדקה sein. — Noch sei bemerkt, daß schon der Tanaite, Elieser, Sohn des Galiläers José, in seiner Aufzählung der 32 Interpretationsregeln angemerkt hat, daß in Jerm. Cap. 33, 26 verschrieben ist גם זרע יעקב statt זרע אדחן, eine Emendation, welche die modernen Bibelkritiker, Hilzig, Ewald und Graf nicht einmal geahnt und daher zur Erklärung der betreffenden Verse Unsinn aufgestellt haben.

Daß Satztheile ausgefallen sind, beweist der Eingang von Cap. 3, der mit לאמר beginnt, und wo unzweifelhaft ergänzt werden muß ויהי דבר ה׳ אלי. Der schroffe Uebergang von Reden im Namen Gottes zu persönlichen Expectorationen des Propheten kann lediglich durch die Annahme einer größern oder kleinern Lücke erklärt werden. — Auch ist diesem Propheten eigen, daß er früher gehaltene Reden in spätere einflicht. So entschieden das Stück Cap. 22, 6 fg.; die Verba in Perfect oder historischer Form müssen als Plusquamperfectum erklärt werden. So ist entschieden 3, 5 fg; ויאמר ה׳ אלי בימי יאשיהו die Rückerinnerung an eine Rede oder eine Prophezeihung aus Josia's Zeit, aber später eingeflochten; denn unmöglich kann die lange prophetische Rede bis Ende unter Josia gehalten worden sein, da mit der Invasion eines nordischen Eroberers gedroht wird (4, 6—7) רעה אנכי מביא מצפון . . . עלה אריה מסבכו ומשחית גוים und nach V. 13—16). Offenbar ist damit Nebuchadnezar und das chaldäische Volk gemeint. Unter Josia konnte von diesem König, welcher erst im 4. Jahre Jojakims das Chaldäerreich gründete, gewiß nicht die Rede sein. Bemerkenswerth ist noch, daß der Name des chaldäischen Eroberers in diesem Stück noch nicht genannt ist, während er in den spätern Stücken (das älteste ist Cap. 25, das aber erst in Jojakims 8. Jahre gesprochen wurde, vgl. weiter unten) mit dem vollen Namen bezeichnet wird. Daraus folgt, daß Cap. 3—6 in der ersten Zeit von Nebuchadnezar's Regierung gesprochen wurde, als sein Name noch nicht in Juda bekannt war. Man muß also in Cap. 3, 6: ויאמר ה׳ אלי בימי יאשיהו המלך als die Einflechtung einer Rede betrachten, welche Jeremia früher gehalten hatte.

Mehr noch als Lücken zeigen sich in diesem Buche Zusätze aus späterer Hand. Es ist bereits von Andern bemerkt worden, daß in Cap. 25 V. 12—14 ein Zusatz aus der exilischen Zeit ist, und auch der Schluß des V. 26 ומלך ששך ישתה אחריהם ist

Zusatz. Denn erst den exilischen Propheten lag es sehr am Herzen, die Gemeinde im Exile, welche an einer Wiederbelebung verzweifelte (vgl. Ezechiel 27, 11), aufzurichten und ihr die Hoffnung auf Rückkehr in die Heimath einzuflößen. So oft daher in Jeremia eine drohende Rede von Hoffnung erweckenden Versen unterbrochen ist, müssen diese als spätere Zusätze betrachtet werden, mit deren Ausscheidung die Strafrede durch Aneinanderreihung der getrennten Glieder einen vollen Zusammenhang erhält.

Geht man von diesen sichern kritischen Resultaten aus, so lassen sich ebenso sichere Consequenzen für den biographisch-geschichtlichen Verlauf des Propheten, und für die Redaktion des Buches gewinnen. Vor Allem muß Richtigstellung des Textes ermittelt werden, die an der Hand von Parallelen und Mitzuhilfenahme der alten Versionen, (deren Lesarten, befremdlich genug, noch nicht berücksicht wurden) nicht sehr schwierig ist.

Im ersten Cap. welches zu den allerleichtesten Stellen in Jerem. gehört, kommen auch einige Corrupteln vor, welche die bisherigen Ausleger nicht einmal geahnt haben.

I, 3. ויהי ביומי יהויקים · · · עד תם ist gewiß als Fortsetzung des Eingangs אשר היה דבר ה' אליו ביומי יאשיהו durchaus verrenkt. Hier muß ergänzt werden ויהי מתנבא. Gerade in Jeremia kommt dieses Particip mehrere male vor. Zunächst ist besonders die Verschiedenheit in der doppelten Zeitbestimmung auffällig. Gotteswort erging an ihn (zuerst) in Josias Tagen, prophezeit hat er von der Zeit Jojakims bis zum Untergang Jerusalems. Warum nicht einfach von der Zeit Josia's bis zum Untergang? Offenbar weil Jeremia's prophetische Hauptthätigkeit, die zumeist in Rügen und Strafandrohungen bestand, erst mit Jojakims Regierung begann, weil unter ihm die eingerissene Reaction gegen Josia's Reintegration des nationalen Cultus, Götzenthum und Unsittlichkeit überhandnahmen. Während

Josia's Regierung hatte Jeremia keine Veranlassung zu Rügen: In den ersten fünf Jahren bis zur Reform war Jeremia noch zu jung, um öfter aufzutreten, und weilte damals wohl nur in Anatot; während der Geltung der Reform von Josia's 18. Jahre bis zu dessen Tod (620—608) hatte Jeremia keine Veranlassung zu Rügen. Die Annahme, daß Jeremia von der Invasion der Skythen gesprochen, macht ihrem Autor keine Ehre, da diese Invasion mehrere Jahre v o r dessen Auftreten vor sich ging (um 630). Mit der Zeitangabe ויהי מהגבא בימי יהויקים will eben angedeutet sein, daß seine Hauptthätigkeit innerhalb der Zeit von Jojakim bis zum Untergange fällt. Daraus erklärt sich auch, daß seine Thätigkeit nicht chronologisch weiter ausgedehnt wird bis zu seiner Einwanderung in Aegypten, weil er in Aegypten nur einmal, höchstens zweimal gesprochen hat. — Reden aus Josia's Zeit sind daher nur schwerlich erhalten, nur die Weihrede im Anfang und die Reminiscenz-Rede 3, 6 bis 4, 2.

V. I, 4. בטרם אצורך ... ידעתיך muß gelesen werden יע ד ת יך (so richtig Abr. Krochmal): „ich habe dich zum Propheten b e s t i m m t", p r ä d e s t i n i r t [1]).

3) V. 13 ופני מפני צפונה, was keinen Sinn giebt, zu emendiren מפנים צפונה wie Ez. 9, 4 מפנה צפונה.

4) V. 14 מצפון תפתח הרעה hat man Bedenken gegen die L.A. תפתח, weil der Anklang an נפוח fehlt, so kann man תִּפָּח substituiren, wie ältere Ausleger emendirt haben. Geschmacklos ist Ewalds Emendation תתנפח.

Cap. II, 1—3 gehören noch zu Cap. 1. Die Kapiteltheiler haben dabei einen Mißgriff begangen, die 3 VV. mit den

---

[1]) Die Transposition des Verb. ידע für יעד kommt noch einigemal vor. I Sam. 21, 3 ואת הנערים יודעתי leg. י ע ד ת י. Hiob 38, 12 ידעתה שחר מקומו leg. יעדה.

folgenden zu verbinden. In diesem Stücke verkündet Jeremia die Fortdauer Israels trotz der über es verhängten Strafgerichte. Er hatte nicht bloß Zerstörung, sondern auch Aufbau und Wiedereinpflanzung zu verkünden: לבנות ולנטוע (vgl. 18,9). In diesem Stücke deutet er den Wiederaufbau d. h. die Wiederherstellung an. Dieses Stück gehört gewiß der Josianischen Zeit an.

Mit II, 3 beginnt eine lange Rede bis Ende Cap. VI, welche entschieden nicht dieser Zeit angehört. II, 36 גם ממצרים תבשי כאשר בשת מאשור hat keinen Sinn, wenn man dabei die politische Lage unter Josia im Auge behält. Es ist nicht bekannt, daß dieser König die Anlehnung an Aegypten versucht hätte. Wohl aber that es Jojakim. Wie כאשר בשת מאשור auf ein Factum aus früherer Zeit weist, daß das assyrische Vasallenthum den judäischen Königen zum Unheil gereicht, oben V. 38. ומה לך לדרך אשור.

V. 14 מדוע היה לבז wohl richtig לָבֻז = לבוז. Denn ausgeplündert kann Jerusalem hier nicht geschildert sein, wohl aber verächtlich behandelt.

V. 15 עריו נִצְּתָה. Es ist nicht beachtet worden, daß die in der passiven Form ähnlich klingenden Verba יצת „verbrennen," und נתץ „zerstören," in Jeremia besonders öfter verwechselt sind. VI, 26 steht richtig עריו נִתְּצוּ „zerstört." Folglich auch hier נִתְּצָה = נתצו. VI, 7 ist gar eine absonderliche Form עריו תצינה leg. תֻּתַּצְנָה. Ebenso IX, 9 נצתו — נתצו, 46, 19 ונצתה = ונתצה. Beim Verbum יצת ist immer בָּאֵשׁ hinzugefügt.

V. 16 יִרְעוּךְ קדקד zu punktiren יִרְעֲךָ: wird zerschmettern; lächerlich Ewald: „wird dir den Schädel abweiden."

V. 17 ואת תעשה לך עזבך. Da עזבך Mascul. ist, so ist תעשה incongruent. Das ת dittograph von ואת also leg. ואת עָשָׂה לך עזבך.

V. 19—20: ולא פחדתי אליך . . . כי מעולם שברתי עלך נתקתי מוסרותיך ותאמרי · לא אעבד. Taſtend und unſicher hat Hitzig 1841 nach Anleitung der LXX richtig herausgebracht, daß die Formen שברתי . . . נתקתי 2. Perſ. Femin. ſind, und daß dazu das Ketib אעבד gut paßt, nämlich LXX *οὐ δουλεύσω*. Seitdem iſt es immer mehr zur Klarheit gekommen, daß urſprünglich die Form dieſer Perſon die Endung תִי, hatte und abgeſchliffen in תְּ vorkomme. Von dieſer Urform ſind noch Spuren in der Bibel vorhanden, ſelbſt in Keri. Hier können dieſe Verben nur den Sinn haben: „Du haſt zerbrochen — zerriſſen.“ Nichts deſto weniger blieb Ewald noch immer 1868 eigenſinnig bei der alten unſinnigen Erklärung: „ich habe zerbrochen.“ Da er aber לא אעבד dabei nicht unterbringen konnte, und das Keri לא אעבור keinen Sinn giebt, hat er eine Lücke vorher angenommen und mit ותאמרי לא אעבור eine neue Strophe beginnen laſſen: Er überſetzt:

2.

„Habe ich dein Joch zerbrochen, deine Feſſeln geſprengt. —

3.

„Und doch ſagteſt du: „ich fehle nicht.“

Da dieſe Erklärung grundfalſch iſt, ſo iſt damit Ewalds Kartenhaus, daß in den Jeremianiſchen Reden ein Strophenbau herrſche, rein weggeblaſen.

Sämmtliche Ausleger haben aber überſehen, daß der Verstheil ולא פחדתי אליך ebenfalls eine Verbalform in derſelben Perſon פָּחַדְתְּ = פָּחַדְתִּי ſein muß, da es als Subſtantiv die Conſtruction ungelenk macht. Peſchito hat es noch als Verbum ולא דחלתי מני, ſie hat den Sinn aber nicht erfaßt; „fürchten“ kann es hier nicht bedeuten, ſonſt müßte מני ſtehen; es bedeutet vielmehr „eilen“, wie öfter פחד אל. Es muß alſo geleſen werden ולא פָּחַדְתִּי אלי. Dahin giebt es keine Nominalform פחדה.

V. 21 ואך נטעתיך שורק כלה זרע אמת kann nicht anders erklärt werden, als nach LXX εἰς πικρίαν למרורי, in Gifttrauben, und גפן נכריה bedeutet: wilder Weinstock, wie Könige II, 4, 39 גפן שדה.

V. 23 und folgende sind noch immer ungelöst. Wie kann das Volk oder Jerusalem gesagt haben, אחרי הבעלים לא הלכתי, da doch im Eingang gesagt ist: Die Propheten prophezeien für Baal und V. 30 im Eing. der Vorwurf gemacht wird, daß alle Holz und Stein anbeten, und daß die Zahl der Götzen gleich der Zahl der Städte sei? Auch kann V. 23 ראי דרכך בגיא nicht auf das Thal Ben-Hinom bezogen werden. Denn so oft Jeremia von den Menschenopfern in diesem Thal spricht, spricht er voll Entrüstung über dieses Ungeheuerliche (7, 31, 19, 5—6; 32, 35). Hier aber tadelt er lediglich, daß die Nation wie eine junge Stute oder eine Triftenkuh laufe und laufe bis zur Erschöpfung.

10) V. 31 הדור אתם ראו wird fälschlich von den Auslegern als Vokativ ausgelegt: „o Geschlecht"! und אתם ראו als Imperativ. Diese Construction wäre unhebräisch: vielmehr muß der Passus corrumpirt sein, und LXX lassen noch die richtige L.A. durchschimmern: καὶ οὐκ φόβητε, also im והדוראתם, ungetrennt geschrieben, ist noch zu erkennen וראתם = יראתם und der Rest הר ist corrumpirt für ולא. Dieser Passus gehört also noch zu V. 30: אכלה חרבכם נביאיכם כאריה משחית ולא יראתם.

11) Derselbe V. רדנו ist durchaus zu l. ירדנו, wie Richter 19, 11 והיום רד מאד leg. יָרֵד.

12) V. 33 לכן גם את הרעות למדתי את דרכיך muß gewiß gelesen werden אֶל הרע, wie למד mit אל construirt wird 10, 2: אל דרך הגוים אל תלמדו. Oefter steht verschrieben את statt אל, Micha 6: ריב את ההרים leg. אֶל = על (Richter 19).

18) ואת כית ה׳ אני הלך leg. ואל; (Sam. II, 11, 25) אל ירע בעיניך את הדבר הזה leg. אֶל = על; (Ezechiel 35, 10) את שני הגוים ואת שתי הממלכות leg. אֶל ׳ · · ואֶל = על . . ועל, vielleicht auch Spr. 13, 21 ואת צדיקים ישלם טוב leg. ואל. Der Sinn ist also, du hast deine Wege gewöhnt an die Schlechtigkeit. Auffallend ist die Uebersetzung dieses Passus in LXX *καί σύ ἐπορνεύσω τοῦ μιᾶναι.* Also statt הרעות *ἐπορνέυσω.* Diese Uebersetzung hatte also vor sich הִזְנֵית, was darauf beruht, daß ז und ר in dem alten Alphabeth graphisch ähnlich war, und auch phonetisch nicht sehr verschieden war. Man konnte also lesen לכן גם אל הזנות למדתי. Dadurch würde die Partikel גם nicht müßig stehen und wird in V. 34 damit verbunden גם בכנפיך; aber der Text der LXX *τοῦ μιᾶναι.* also לְטַמֵּא für למדתי war jedenfalls corrumpirt.

V. 36 מה תזלי מאוד, das Verbum kann unmöglich eine Verkürzung von תאזל sein, sondern es ist transponirt für תָּלֻזִי (von לוז — נלוז) „verkehrt handeln," den Weg zu ändern, Hilfe von Aegypten zu erwarten. — V. 37 ולא תצליחי להם leg. בָּהֶם LXX *ἐν αὐτῇ.*

III, V. 1. ואת זנית . . . ושוב אלי, ist nicht recht verständlich. Wenn das Gleichniß richtig sein soll, daß der Mann nicht mehr zu dem geschiedenen und anderweitig verheiratheten Weibe zurückkehren darf, so muß, da doch Gott als Mann und die Nation als Weib dargestellt wird, diese Unzuträglichkeit der Rückkehr von Gott ausgesagt sein. Folglich muß gegenübergestellt werden אליה (שוב) הישוב (wie LXX haben) und אֱלַיִךְ (אשיב) ושוב.

V. 4 הלא מעתה קראתי לי אבי berechtigt nicht zur Erklärung; „eben jetzt," da es ohne Analogie ist. LXX haben eine höchst befremdliche Uebersetzung: *ὡς οἶκον.* Gewiß hatte der Vertent ein arg corrumpirtes Wort vor sich, aber jedenfalls die Silbe כ vor dem betreffenden Worte, und das gab

er durch ὡς wieder. Das führt auf die L.A. כמעט st. מעתה; kaum hast du mich genannt „Vater". Die Corrumpirung entstand durch die phonetische Verwechselung von ת und ט. War ein ת gesetzt, so hat ein Späterer das vokalische ה hinzuzufügen sich berechtigt geglaubt.

V. 6 ויאמר ה' אלי בימי יאשיה ist die Rückerinnerung an eine früher erfahrene prophetische Vision oder eine früher gehaltene Rede und ויאמר hat die Bedeutung des Plusquamperfect (o. S. 52).

V. 9 והיה מקל ונוחה והתנף ist bisher durchweg falsch erklärt worden. Man muß lesen והנקלה ונוחה, wie das Targum geahnt hat מדקלילא בעינוא מעוחה. Es ist die öfter vorkommende ironisirende Construktion עשות ... הנקל לכם, als ob es noch zu gering wäre, so geschah noch etwas Ueberraschenderes.

V. 12 לא אפל פני בכם kann man von Gott nicht sagen: da פנים נפלו bedeutet beschämt den Blick senken. Daher leg. נשא פָּנים על und zwar השפל פנים im Gegensatz zu לא אשפיל פני (den Blick heben freundlich), den Blick senken, unfreundlich ansehen.

V. 13 התפזרי את דרכיך, wie kann man Wege oder Gänge zerstreuen wie Asche? wohl zu emendiren ותפשקי ausbreiten, wie Ez. 16, 25 ותפשקי רגליך לכל עובר.

V. 14—18 ist ein späterer Zusatz. Denn unmöglich kann Jeremia in der Strafpredigt gegen Juda und Jerusalem eine glänzende Zukunft für Jerusalem verkündet, und eben so wenig die Rückkehr aus Babylonien angebracht haben, ohne bisher ein Wort von Exil gesprochen zu haben. Die Aussicht auf eine freundliche Zukunft ist hier als Trost angebracht wie in Cap. 23 3—8. Man merke wohl:

V. 16 ולא יעשה עוד kann nur bedeuten, die Bundeslade werde nicht mehr gemacht, wiederhergestellt werden. So etwas kann nur gesagt sein, als die Bundeslade bereits

abhanden gekommen, in der Kataſtrophe der Zerſtörung untergegangen war. Folglich kann dieſes ganze Stück nur nach der Zerſtörung während des Exils und in der Erwartung der Rückkehr geſprochen worden ſein. Scheidet man aus dieſer Rede die V.V. 14—18 aus, ſo reiht ſich in vollem Zuſammenhange V. 13 an 19. — Nebenher ſei bemerkt, daß V. 17 ſtatt ונקוו geleſen muß werden ונקהלו.

V. 19 ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים giebt keinen Sinn. Zunächſt muß אַךְ אשיתך geleſen werden, und ſt. בבנים leg. לפנים, wie 7, 24 וידיו לאחור ולא לפנים.

V. 23. In dem fingirten Dialog zwiſchen Gott und dem ſeine Schuld bekennenden Iſrael (Zehnſtämme) iſt אכן לשקר מגבעות המון הרים dunkel. Nach LXX läßt ſich leidlich die urſprüngliche L.A. erkennen: *ὄντως εἰς ψεῦδος ἦσαν οἱ βουνοὶ καὶ ἡ δύναμις . . .* d. h. לשקר הֵם גבעות und ſt. המון leg. הוֹן, wie Ezech. 30, 4 ולקחו המונה leg. הוֹנָהּ, Koh. 5, 9 מי אהב בהמון leg. בְּהוֹן.

IV, 2 ·· והתברכו בו גוים וכו muß durchaus wegen der Congruenz in בְּךָ ·· ובך emendirt werden. Das ך final iſt öfter in ן abgeſchwächt. Daher das Ketib עבדו u. Keri עבדיך (Sam. II, 14, 22). Richter 5, 31 ואהביו leg. וְאֹהֲבֶיךָ; Joſ. 145, 12 מלכותו leg. לְהוֹדִיעַ לבני האדם גבורתיו ·· מלכותך גבורתיך.

Mit V. 3 ff. wird die in III, fg. begonnene Strafrede gegen Juda, welche durch das Einſchieben einer früher unter Joſia gehaltene Rede über die relativ mindere Sündhaftigkeit der משובה ישראל unterbrochen war, wieder aufgenommen und fortgeſetzt.

V. 5 iſt das erſte ואמרו hinter השמיעו ein in die obere Zeile gerathenes Dittograph von der untern Zeile ואמרו האספו. — Daß hier geleſen werden muß קראו מָלְאוּ ואמרו ſt. קראו מלאו

(das ו dittographisch zum vorausgehenden Worte gezogen) ist bereits von andern Ausll. bemerkt.

V. 11 בעת ההיא יאמר לעם וגו׳ ist im Zusammenhange unverständlich. Es scheint aber mit dem vorausgehenden V. zusammenzuhängen und als Gegensatz gesprochen zu sein. אכן השא השאת לעם הזה וגו׳ bedeutet doch: die Propheten verkünden doch dem Volke Frieden und Wohlergehen, und nun soll das Schwert bis an das Leben reichen? Darauf die Entgegnung בעת ההיא יאמר, in dieser Zeit wird kein Prophet mehr vom Frieden und Glück sprechen, sondern sie werden sämmtlich verkünden רוח צח שפים במדבר. Das שפים ist hier durchaus ungehörig; leg. רוח צח נשף ממדבר.

V. 12 רוח מלא מאלה ist durchaus unverständlich; leg. רוח כלה wie רוח משחית (51, 1) und רוח בער (Jesaia 4, 4) und statt מאלה leg. מֵאָלָה (wie 10, 11 אלה zum Schluß leg. אֱלֹהַ עשה, nach Abr. Krochmal). Statt לי יבא leg. יבא לו (לו wird in späterem Hebräisch st. עלי gebraucht, wie 46, 22 לה באו = עליה; 49, 9 und Obadia 1, 5 לך באו = עליך). Der Halbv. lautet demnach: רוח כלה מֵאָלָה יבוא לו עתה. Das Alles werden die Propheten zu der Zeit verkünden יאמר לעם הזה (in demselben Sinne wie Zephania 3, 16). Der Schluß גם אני אדבר משפטים bedeutet: „in der That werde ich Strafgericht gegen sie halten".

V. 17 כשמרי שדה היו ist stört den ganzen Sinn, da im Zusammenhange lediglich von drohender Gefahr die Rede ist, und nicht von faktischer Feindseligkeit. Daher zu lesen הֱיוּ, Imperativ.

V. 27 וכלה לא אעשה ist einer der während des Exils angebrachten tröstenden Zusätze (o. S. 53).

V. 29 באו בעבים LXX εἰς τὰ σπήλαια, also leg. במערות;

öfter iſt die Endung וה corrumpirt in ים (vgl. die Beiſpiele Grätz Commentar zu Pſalm S. 134, 13).

V. 30 ואתי שודד kann nur Sinn geben, wenn man dafür ציון lieſt, wie V. 31. — כי תקרעי בפוך עינך kann nach der üblichen exegetiſchen Methode durchaus nicht erklärt werden, da das Verb. קרע zu der Manipulation für die Augen nicht paßt. Abr. Krochmal will dafür ſubſtituiren תרקי, aber רקע paßt eben ſo wenig. Um zur Gewißheit zu gelangen, muß man von der Erklärung der alten Verſionen ausgehen. Peſch. und Targum geben das Wort mit תכחלין die Augen ſchminken wieder. Nun erklären ältere Talmudlehrer die Bezeichnung משקרות עינים (Jeſaia 3, 16) in ähnlicher Weiſe: die Augen mit einem Farbeſtoff ſchminken (Peſikta di R. Kahana Sect. XIV, Midraſch Echa zu 4, 15): ומשקרות עינים. ר' יוסי דקסרין אמר: שהוא סוקרוס עיניהן בסיקרא. Gewiß iſt es, daß סיקרא eine Art rothe oder röthliche Farbe bedeutet, was durch das arabiſche Wort שקרה, röthliche Farbe, geſichert iſt. Alſo סקרה oder שקרה war auch im Althebräiſchen als Farbeſtoff oder Augenſchminke bekannt. Davon das Denominativ שִׁקֵּר oder סִקֵּר die Augen färben. Bedenkt man, wie oft in der bibliſchen Literatur ס und ע verwechſelt wurden, und zwar wegen ihres merkwürdigen Figurwechſels, (vgl. über dieſe Erſcheinung Monatsſchr. 1880, 530 fg. und Commentar zu Pſalm 134 [1]), ſo kann תקרעי בפוך dadurch richtig geſtellt

[1]) Wie aus der von Prof. Euting zuſammengeſtellten Figurentafel des ſemitiſchen Alphabeths erſichtlich iſt (beigegeben zu Chwolſons Corpus inscriptionum Hebraicarum, Petersburg 1882) hatte das ע in den vorchriſtlichen Inſchriften die Figur des Auges ס; dann öffnete ſich der Kreis oberhalb und es hatte dann die Figur ᴗ. Endlich wurde ein nach links ſchräger Strich nach unten hinzugefügt, und daraus entſtand ע. — Umgekehrt hatte das Samech in den älteſten Inſchriften die Figur einer Krücke, auch geſtaltet wie ein ס final in der hebr. Kurrentſchrift

werden, daß in dem Worte: 1. ע statt ם steht und 2., daß eine Transposition der Buchstaben statt gefunden hat. Das Wort lautete ursprünglich תְּסַקְּרִי, du hast gefärbt; dieses corrumpirt in תעקרי und dieses wieder in תקרע.

---

(1). Dann wurde der obere Krücken-Griff weggelassen, und es erhielt die Figur eines ס, nur der obere Querstrich gekräuselt. Nach und nach schließt sich die Figur und wird gerundet, hat auch Aehnlichkeit mit dem ם final und dem griechischen *Δ*. In den Uebergangsepochen, ehe das Ain die Rundung eingebüßt und das Samech sie angenommen hat, müssen beide zum Verwechseln ähnlich gewesen sein, und sind daher beim Abschreiben verwechselt worden.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

XI.

Ismael b. Elischa.

An dem Tage der Erhebung Eleazar b. Azarja's zum Vorsitzenden des großen Rathes von Jabne befand sich auch Ismael b. Elischa unter den Gesetzeslehrern, welche sich an den Discussionen und Normirungen jenes Tages bethei-

ligten [1]). Ismael war als Knabe nach der Einnahme Jeruſalems durch Joſua b. Chananja aus der römiſchen Gefangenſchaft befreit worden, und dieſer ſoll ſchon damals dem Bibelfeſtigkeit und einen geweckten Geiſt bekundenden Hoheprieſterſohne ſeine künftige Größe als Lehrer in Iſrael vorhergeſagt haben [2]). Joſua ſcheint auch der Lehrer Ismaels geweſen zu ſein; denn wir ſehen ihn einmal, wie es Schüler zu thun pflegten, hinter Jenem einherſchreiten und an den Meiſter Fragen richten [3]). Eine paläſtinenſiſche Schultradition bemerkt dazu, daß Ismael damals noch minderjährig geweſen ſei [4]). Auch mit Eliezer b. Hyrkanos kam Ismael in Berührung [5]). Beſonders aber wird als Ismaels Lehrer Nechunja b. Hakkana genannt, deſſen mit Vorliebe geübte Anwendung einer der ſieben exegetiſchen Normen Hillels auch auf ſeinen Jünger überging [6]). Dieſe durch Jochanan tradirte Angabe wird durch die Thatſache beſtätigt, daß Ismael die

---

[1]) M. Jadaim 4, 3.

[2]) S. oben S. 456*, Anm. 3.

[3]) מעשה בר' ישמעאל שהיה מהלך אחר ר' יהושע Tos. Para 10, 3. In dem Parallelbericht der Miſchna, Aboda zara 2, 5, heißt es bloß, daß ſie zuſammen gingen. Auch iſt die halachiſche Frage, welche Ismael an Joſua richtet in der Miſchna eine andere als in der Toſefta. Die urſprüngliche Identität beider Relationen beweiſt die agadiſche Gegenfrage an Ismael, mit welcher Joſua der Antwort auswich, ſie bezieht ſich in beiden auf Hoh. 1, 2 (דדיך).

[4]) Nach j. Aboda zara 41 c unt. ſagt dies Jochanan, nach Schir r. zu 1, 2 Jonathan. Daß Joſua die Anrede אחי gebraucht, iſt kein Argument gegen die Jüngerſchaft Ismaels (ſ. Brüll 104 f.), da dieſer auch von Eleazar b. Azarja und Akiba ſo angeſprochen ward (M. Jadaim 4, 3; b. Synh. 51 b) und ſogar von ſeinem Neffen Eleazar b. Dama (Ab. zara 27 b). Jene Anrede bezeichnet bloß ein Verhältniß der Vertraulichkeit, das auch zwiſchen Schüler und Lehrer Statthaben kann.

[5]) S. oben S. 292*. Nach einer handſchriftlichen Verſion nennt ihn Ismael רבי, ſ. Frankel 111.

[6]) S. oben S. 221*.

Normen Hillels zu dreizehn erweiterte, und zwar namentlich dadurch, daß er die Lieblingsnorm Nechunja's, die vom Allgemeinen und Besondern zu sieben neuen Normen specialisirte [1]). Seinen ständigen Aufenthalt und sein Lehrhaus hatte Ismael im Süden Judäa's, an der Grenze von Idumäa [2]), und eine sonst nicht erwähnte Ortschaft Kefar Azîz wird als sein Wohnort namhaft gemacht, wo er einmal von seinem Lehrer Josua besucht wurde [3]). Dort war es vielleicht auch, wo er nach dem Tode seiner Söhne den Beileidsbesuch seiner berühmtesten Zeitgenossen Tarphon, Jose aus Galiläa, Eleazar b. Azarja und Akiba empfing [4]). — Bei einer unter Tarphons Vorsitze Stattgefundenen agadischen Besprechung des Mannawunders in der Wüste wird in einer Version Ismael als Theilnehmer an derselben hervorgehoben [5]). Doch fällt möglicherweise diese Berührung mit Tarphon und seinem Kreise in die Zeit, in welcher Ismael sich dem aus dem judäischen Jabne nach dem galiläischen Uscha verlegten Synhedrin anschloß und auf dem Schauplatze der hadrianischen Kämpfe und Bedrückungen seinen Wohnsitz nahm [6]). Er fiel als einer

[1]) S. Frankel 19, Weiß II, 105, Derenbourg 391, Grätz IV², 429.

[2]) Nach einer Bemerkung Jose b. Chalafta's in M. Kethub. 5, 8.

[3]) M. Kilaim 6, 4.

[4]) Moed Katon 28 b. Ismael begrüßt die Gelehrten mit den Worten: רבו עונותיו תכפחו אבליו הטריח רבותיו. Der letzte Satz: „er hat seine Lehrer bemüht" kann so aufgefaßt werden, daß Jene einen mühevollen Weg zurückzulegen hatten, um zu Ismael zu kommen.

[5]) כבר היו ר׳ טרפון ור׳ ישמעאל והזקנים יושבין ועוסקין בפרשת המן Joma 76 a. In der Mech. zu 16, 14 fehlt ור׳ ישמעאל. S. auch Dikduke Sofrim z. St.

[6]) מאן הולכי אושא ר׳ ישמעאל, Baba bathra 28 b. Nach einer Conjectur von Grätz (IV, 463 f.) hätte Ismael auch an dem Beschluß von Lydda, daß bloß wegen der wichtigsten Gebote der jüdischen Lehre das Märtyrerthum zu erleiden sei, Theil genommen.

der ersten Märtyrer der hadrianischen Verfolgungen, und als sein Gefährte im Tode wird ein Simon genannt, den jedoch keine nähere Angabe genauer kennzeichnet. Beider Tod soll Samuel der Kleine auf seinem Todtenbette als ein hervorragendes Moment aus der Zeit der Drangsale prophezeit haben [1]); und als die Nachricht von ihrer Hinrichtung von Akiba vernommen ward, sagte er zu seinen Schülern: „Bereitet euch auf das Strafgericht vor, denn Simon's und Ismael's Verdienst war es, wenn unserem Zeitalter Heil beschieden war. Gott ist es offenbar, daß ein großes Strafgericht heranzieht, darum hat er die Frommen aus unserer Mitte genommen (nach Jesaia 57, 1 f.) [2])." — Ismaels Verkehr mit Akiba ist besonders durch die zahlreichen Controversen zwischen ihnen bezeugt, die sich zumeist auf die Auslegung der heiligen Schrift beziehen. Aus Beider Schulen sind die Commentare zu den vier letzten Büchern des Pentateuchs hervorgegangen, deren ursprüngliche Gestalt zwar nicht mehr vorhanden ist, die aber die Grundlage der gegenwärtig uns vorliegenden tannaitischen Midraschwerke zu jenen Büchern bilden. Von diesen Werken, deren Schlußredaktion in die nachtannaitische Zeit gesetzt werden muß, haben die zum Exodus (Mechiltha) und die zu Numeri und Denteronomium (Sifrê) die zahlreichsten Schriftauslegungen Ismaels und seiner Schule erhalten, während

---

[1]) שמעון וישמעאל לחרבא Tos. Sota 13, 4, j. Sota 24 b, Synh. 11 a; Semach. c. 8.

[2]) Mechiltha zu 22, 22 (95 b). In den Parallelstellen: Aboth di R. N. c. 38, Semach. c. 8 ist aus Simon der Patriarch Simon b. Gamliel geworden, was chronologisch unmöglich ist. S. Grätz in Frankel, Mon. Jhg. 1852, S. 315 ff. Nach Grätz a. a. O. wäre Simon b. Nanos, nach Weiß II, 132, Derenbourg 436 S. b. Azzai zu verstehen. S. auch A. Krochmal im Chaluz II, 90, Herzfeld in Frankels Monatsschrift J. 1854, S. 225 f., ferner die abweichende Ansicht Zipsers in Ben Chan. IX, 482 ff.

im Midrasch zum Leviticus (Thorath Kohanim, Sifrâ) die Exegese der Schule Akiba's vorherrscht [1]). Der Name Ismaels wurde von einer alten Tradition besonders mit der Mechilthа verknüpft, in der er über siebzig Mal als Autor von Erklärungen genannt wird [2]), und deren anonyme Sätze wol sehr oft aus der Schule Ismaels herrühren mögen. Indessen wurde in der gegenwärtigen Darstellung der Agada Ismaels von allen Aussprüchen, die nicht ausdrücklich als von ihm selbst herstammend überliefert sind, abgesehen, während jenen Agadasätzen, welche der Schule Ismaels zugeschrieben erscheinen [3]), hierhin ein besonderes Capitel gewidmet sein wird. — Es sei noch hervorgehoben, daß Ismael nicht nur auf dem Gebiete des halachischen Midrasch, sondern auch in der Agada eine anerkannte Autorität war; als bei dem oben erwähnten Beileidbesuche die Gelehrten sich zu Ismael begaben, um ihm in agadischen Sprüchen Trost zu spenden, machte sie Tarphon darauf aufmerksam, daß er ein großer Gelehrter und „bewandert in Agada [4]) sei.

1. Exegetische Normen.

Daß Ismael in seiner Schriftauslegung methodisch zu Werke ging, beweist seine schon berührte Aufstellung der dreizehn Regeln, deren ausdrückliche Anwendung, besonders in der halachischen Deduktion, auch in den unter seinem Namen erhaltenen Sätzen nachweisbar ist [5]). Doch außer diesen formellen

---

[1]) Ueber den Antheil Ismaels und seiner Schule an den tannaitischen Midraschwerken s. besonders Weiß II, 225 ff. und Friedmanns Einleitung zu seiner Mechilthaausgabe, ferner Geiger, J. Z. IV, 105 ff., I 8 ff.

[2]) S. Weiß, Einl. zu seiner Mechilthaausgabe, S. XXXIII.

[3]) Als תנא דבי ר׳ ישמעאל oder (im paläst. Talmud und Midrasch) תני ר׳ ישמעאל gekennzeichnet.

[4]) בקי באגדתא, Moed Katon 28 b.

[5]) S. die Beispiele bei Weiß II, 105, Anm. 1.

Normen werden von Ismael Normen von mehr materieller und weniger allgemeiner Natur überliefert, welche auf die sprachliche Einkleidung und den Inhalt des heiligen Textes sich beziehen und nicht so sehr die Methode der Interpretation bestimmen und leiten sollen, als gewisse Einzelerscheinungen des auszulegenden heiligen Textes unter allgemeine Gesichtspunkte zusammenfassen. Solcher Normen Ismaels finden wir folgende:

a. „Die h. Schrift redet in der Sprache der Menschenkinder." Diesen Grundsatz gebrauchte Ismael gegenüber Akiba, der aus dem Infinitiv vor dem Verbum finitum in Num. 15, 31 die Ausrottung des Götzendieners aus dieser wie aus der kommenden Welt herleitete. Darauf sagte Ismael: Sollte, weil ein Wort mehr steht, diese Seele ausgerottet werden, vielmehr redet die Schrift in der Sprache der Menschenkinder [1]). Denselben Satz wendet Ismael gegenüber einer andern Deduktion Akiba's aus dem Infinitiv in Lev. 19, 20 an [2]). — In palästinensischen Talmud wird dieser Satz in anderer Form überliefert. Entgegen der Norm Akiba's, daß pleonastische Ausdrücke im Texte eine Erweiterung des Textinhaltes

---

[1]) Sifrê z. St. § 112: א״ל ר׳ ישמעאל לפי שהוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא דברה תורה כלשון בני אדם. Im bab. Talmud, Synh. 64 b, 90 b wird eine abweichende Version mitgetheilt, deren Tendenz es ist, auch Ismael die Ansicht zuzuschreiben, daß Götzendienst Ausrottung aus der kommenden Welt bedinge. Für die Ursprünglichkeit der Version des Sifrê zeugt eine andere Controverse zwischen Ismael und Akiba, wo Jener Diesem auf eine Deduktion aus dem Waw von וכח, Lev. 21, 9 entgegnet: וכי מפני שאחה דורש בח וכח נוציא זו לשריפה, Synh. 51 b. — Die unten S. 76, Anm. 2 mitgetheilte Controverse zwischen J. und A. beruht ebenfalls auf der verschiedenen Betrachtungsweise des Infinitivs והצל. — Vgl. Friedmann, Einl. zur Mechiltha p. LXXII.

[2]) Kerith. 11 a, vgl. Gittin 41 b. Mit Rücksichtnahme auf eine Auslegung Ismaels von Num. 5, 28 (Sifrê z. St. § 19, Sota 26 a) wird der Satz angewendet zu ראה תראה I Sam. 1, 11, Berach. 31 b (wo die Namen Ismael und Akiba versetzt sind.

bedeuten [1]), behauptet Ismael, daß in solchen Pleonasmen lediglich eine emphatische Wiederholung zu sehen sei, da sich die Schrift der gewöhnlichen Ausdrucksweise bediene, was aus den Infinitiven in Gen. 31, 30 und 40, 15 ersichtlich sei [2]). Dieser Grundsatz wird in den Discussionen des palästinensischen Talmuds sowol auf den emphatischen Infinitiv angewendet [3]), als auf ein den Inhalt des Verbums wiederholendes Hauptwort [4]), ferner auf die distributive Wiederholung des Hauptwortes [5]), ja sogar auf ein synonymes Verbum vor einem andern [6]). In der Discussion des babylonischen Talmud wird Ismaels Grundsatz auch andern Tannaiten zugeschrieben und zwar sowol in Bezug auf die distributive Wiederholung des Hauptwortes [7]), als auf den

---

[1]) לשונות רבויין הן. Ein Schüler Akiba's, Jose b. Chalafta, spricht den Grundsatz in einer Form aus, die ihn als direkte Bestreitung des Ismael'schen Satzes erscheinen läßt, Sifrâ zu Lev. 20, 2 (91 b): דברה תורה כלשון בני אדם לשונות הדבה וכולם צריכין להידרש; d. h. die Thora häuft zwar nach menschlicher Redeweise die Ausdrücke, aber dieselben müssen gedeutet werden. S. Schwarzauer im Literaturbl. des Orients, V, 313.

[2]) לשונות כפולין הן והתורה דברה כדרכה הלך הלכת נכסף נכספת נגב נגבת. So Sabb. 17 a (wo sich vor כדרכה ein sinnloses ריבתה eingeschlichen hat), Jebam. 8 d, Nedarim 3 b c; bloß לשונות כפולין הן Sota 21 d, 22 b.

[3]) המול ימול Gen. 17, 13, j. Sabb. 17 a, j. Jebam. 8 d.

[4]) השבע שבועה, ידר נדר Num. 30, 3, j. Nedar. 36 c; vgl. b. Nedar. 3 a.

[5]) איש אחד איש אחד Josua 3, 12, j. Sota 21 d; vgl. Tosseph. zu b. Sota 34 a, s. v. מורטני.

[6]) ודבר Deut. 20, 2 vor ואמר v. 3, in Bezug auf die Deduktion der Mischna Sota 8, 1, j. Sota 22 b.

[7]) In allen anzuführenden Beispielen handelt es sich um die Wiederholung איש איש, und zwar: Eliezer b. Hyrkanos gegen Akiba zu Lev. 22, 4, Jebam. 71 a (aus Sifrâ z. St. ist ersichtlich, daß Ismael die Ansicht Eliezers vertrat); Josia und Jonathan, die Schüler Ismaels zu Lev. 20, 9, Synh. 85 b; Ismael, der Sohn des Jochanan b. Beroka gegen Jehuda b. Ilai zu Lev. 15, 2, Arachin 3 a, Nidda 32 b, 44 a; Jose b. Chalafta gegen Simon b. Jochai zu Lev. 17, 3, Zebachim 108 b; die anderen Gelehrten gegen Meïr zu Lev. 24, 15, Synh. 56 a.

Infinitiv[1]). — Es iſt bekannt, daß man ſpäter dieſen Grundſatz in einem weitern Sinne auf die von Gott gebrauchte menſchliche Ausdrucksweiſe der Schrift anwendete [2]).

b. „Die heilige Schrift redet im Sinne menſchlicher Lebensweiſe". Wenn es in dem Gottesworte an Joſua Joſua 1, 8) heißt: „Das Buch der Lehre ſoll nicht weichen aus deinem Munde und du ſollſt forſchen in ihm Tag und Nacht!" ſo kann dies nicht wörtlich gemeint ſein, da ſonſt jede Beſchäftigung außer der mit der Thora ausgeſchloſſen wäre; vielmehr werden in Deut. 11, 14 Feldarbeiten ausdrücklich geboten und damit das Gebot fortwährenden Thoraſtudiums im Sinne menſchlicher Lebensweiſe eingeſchränkt [3]).

c. Drei Stellen der h. Schrift ſind allegoriſch zu deuten, indem der betreffende Ausdruck nicht wörtlich, ſondern nur figürlich gemeint ſein kann. Dieſe Stellen ſind: Exod. 21, 19 („und er wandelt draußen einher an ſeinem Stabe", d. h. an der Kraft ſeiner Geſundheit), Exod. 22, 2 („wenn die

---

[1]) Eleazar b. Azarja zu Deut. 15, 14, ſ. oben S. 27, Anm. 4; Simon b. Jochai gegen Jehuda b. Ilai zu Deut. 15, 8, Baba mez. 31 b (vgl. Kethub. 67 a und Sifrê z. St., § 116); Jehuda b. Ilai gegen Joſe b. Chalafta zu Gen. 17, 13, Aboda zara 27 a (vgl. S. 69, Anm. 3). Vgl. Toſſefoth zu Sota 24 a und zu Menach. 37 b.

[2]) Beſonders nach dem Vorgange Maimûnîs (More I, 26), aber auch ſchon vor ihm namentlich Ibn Koreiſch's in dem Excurſe, Riſâle p. 31 ff., Bachja's, Herzenspflichten I, 10. S. Reggio in Ozar nechmad I, 126 ff. und Geiger ib. 159 f., ferner Schmiedel in Frankel's Mon. Z. 1867, S. 23.

[3]) Sifrê z. St., § 42: שומע אני כמשמעו תלמוד לומר ואספת דרך ארץ דברה תורה. Die Baraitha, Berach. 35 b dafür: יכול דברים בכתבם ת"ל ואספת הנהג בהן כמנהג דרך ארץ. In einer anonymen Bemerkung des Sifrê zu Deut. 6, 7, § 34, iſt dieſer Grundſatz mit dem obigen verquickt: דרך ארץ דברה תורה כלשון בני אדם; vgl. dazu Geiger, Z. Z. IV, 123, IX, 9. Vgl. noch in dem oben S. 18, Anm. 3 erwähnten Ausſpruche E. b. Azarja's: לא בא הכתוב אלא ללמד דרך ארץ; ferner Mech. zu 21, 19 (83 a): בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה.

Sonne über ihm aufgegangen", d. h. wenn er mit Friedensgedanken kömmt, sowie die Sonne aller Welt Frieden bringt), Deut. 22, 17 („sie sollen ausbreiten das Tuch", d. h. sie legen die Dinge klar und offen dar wie ein Tuch [1]).

d. Die Conjunktion אם bedeutet stets, daß die von ihr eingeleitete Handlung facultativ ist; nur an drei Stellen muß man, wie Ismael nach andern Bibelstellen beweist, einen obligatorischen Sinn annehmen, nämlich Exod. 20, 25, Exod. 22, 24, Lev. 2, 14 [2]).

e. An drei Stellen, wo Akiba in dem Verbum die Aufforderung zu einer obligatorischen Handlung findet, sieht Ismael bloß die Erlaubniß zu dieser Handlung, nämlich Lev. 21, 3, Lev. 25, 46, Num. 5, 14 [3]).

f. Die mit dem Suffix der dritten Person versehene Partikel את, sonst ein einfaches Accusativobjekt, ist an drei Stellen als Reflexivobjekt zu erklären, nämlich Lev. 22, 16 („sie belasten sich selbst mit der Schuld"), Num. 6, 13 („er bringe sich selbst), Deut. 34, 6 („er begrub sich selbst [4])".

---

[1]) Mechiltha zu 21, 19 (82 b): וה אחד משלשה דברים שהיה ר' ישמעאל יושב בתורה כמין משל תני ר' ישמעאל וה אחד מג' מקריות שנאמרו בתורה ודורש בתורה כמין משל. Sifrê zu Deut. 22, 17, § 237; j. Kethub. 28 c ob.: Zu Exod. 22, 2 vgl. noch Mech. z. St. und j. Synh. 26 c.

[2]) כל אם שבתורה רשות חוץ משלשה. Mech. zu 20, 25. Vgl. Mech. zu 22, 24. Zu Lev. 2, 14 s. den Satz des Simon b. Jochai im Sifrâ z. St. (12 c). S. auch Geiger, Urschrift, S. 449 Anm.

[3]) Die Verben ימא, חעבודו, וקנא faßt Ismael als רשות, Akiba als חובה auf. Die drei Fälle sind zwar nicht in einen zusammenfassenden Satz gebracht, doch werden sie als zusammengehörig citirt, Sota 3 a.

[4]) וה אחד משלשה אתים שהיה ר' ישמעאל דודש בתורה Sifrê zu Num. 6, 13, § 32. Vgl. hiezu Geiger's Notiz in Ozar nechmad IV, 95 f. — S. auch Abulwalid, Rikma 185, Wörterb. 75. — Die Deutung der Accusativpartikel את bildete einen Hauptcontroverspunkt zwischen Ismael und Akiba. Die Fragen des Erstern an den Letztern und die eigenen Deutungen Ismaels über drei andere את sind ebenfalls überliefert, s. oben S. 223*.

g. Wo in der Thora die Ausübung eines Gebotes von dem „Kommen" in's gelobte Land abhängig gemacht wird, ist darunter die vollständige Besitznahme zu verstehen, mit Ausschluß der 14 Jahre der Eroberung und Vertheilung. Eine Ausnahme bildet Num. 15,18 wo die Infinitivconstruction — בבאכם — andeutet, daß das Gebot zu üben sei, „sobald ihr kommet" [1]).

h. Wo in der Thora die Ausübung eines Gebotes an die „Wohnsitze" Israels geknüpft erscheint, ist darunter das gelobte Land zu verstehen [2]).

i. „Es giebt kein Früher oder Später in der h. Schrift," d. h. die biblische Abschnitte folgen nicht immer chronologisch auf einander. Dieser Grundsatz findet sich anonym in der Mechiltha mit Beispielen aus Exodus, Jesaia, Ezechiel, Jirmeja, Hosea, Koheleth [3]); er darf jedoch Ismael zugeeignet werden, der einmal sehr weitgehenden Gebrauch von ihm macht, indem er die Gesetze „vom Berge Sinai" in Lev. 25 und 26 mit der Bundesschließung in Exod. c. 24 und diese mit den Vorbereitungen zur Offenbarung in Exod. c. 19 in Zusammenhang bringt [4]).

k. An zehn Stellen der heiligen Schrift findet sich die Schlußfolgerung vom Leichtern auf's Schwerere angewen-

---

[1]) כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר י"ד שנה נאמרו שבע שכיבשו ושבע שחילקו. S. j. Challa 58 b, Orla 60 d. Vgl. b. Kidd. 37 a b; Sifrê zu Num. 15,18, § 110. S. Geiger, Z. Z. IV, 116.

[2]) כל מקום שנאמר במושבותיכם בארץ הכתוב מדבר, Sifrê zu Num. 15, 2, § 107.

[3]) זה היה תחלת הפרשה ולמה נכתב כאן שאין מוקדם ומאוחר בתורה. Anonym Mech. zu Exod. 15, 8 (40 b); vgl. Koh. r. zu Koh. 1, 12, wo die Stelle der Mech. mit zum Theil anderen Beispielen als תני ר' ישמעאל angeführt ist. Für תחלת הפרשה hat Koh. r. תחלת השירה oder תחלת הספר. Den Ausdruck תחלת הענין gebraucht Ismael selbst in Mech. zu Exod. 19, 10 und Sifrâ zu Lev. 18, 2.

[4]) Mechiltha zu Exod. 19, 10 (63 b).

bet, und zwar: Gen. 44, 8, Exod 6, 12, Num. 12, 14, Deut. 31, 27, Jerem. 12, 5 a, ib. 12, 5 b, I Sam. 23, 3, Prov 11, 31, Esther 9, 13, Ezech. 15, 5. Dieser Satz, ebenfalls aus Ismaels Schule hervorgegangen [1]), rührt vielleicht von ihm selbst her: eines der Beispiele, Num. 12, 14, wird auch in der Baraitha von den 13 Regeln, am Anfange des Sifrâ, als biblischer Beweis für diese Deduktionsart angeführt [2]).

1. Ein Abschnitt, der in der Schrift wiederholt wird, wird nur der neuen Einzelheiten wegen wiederholt, die er enthält. Auch dieser Grundsatz findet sich nur im Namen der Schule Ismaels citirt [3]), darf aber ihm selbst zugeschrieben werden [4]).

2. Exegetisches.

Die Richtung Ismaels in seiner halachischen Bibelerklärung, namentlich in ihrem Gegensatze zu der Akiba's, ist schon oft dargestellt und besprochen worden [5]). Nichts ist für dieselbe so

---

[1]) Gen. r. c. 92 Ende, zu Gen. 44, 8: תני ר׳ ישמעאל וה אחד מעשרה קלים וחמורים שכתובים בתורה (Jalkut zu Gen. 44, § 150, hat, wie oft geschieht, ר׳ שמעון statt ר׳ ישמעאל). In dem Massorawerke Ochla weochla findet sich unter Nr. 182 und 183 der Frensdorf'schen Ausgabe die Liste von fünf pentateuchischen und fünf außerpent. Schlußfolgerungen, indem Ez. 15, 5 wegfiel und an der Spitze der ersten Liste Gen. 4, 23 figurirt. Die Ursprünglichkeit dieser Version weist Frensdorf in den Anmerkungen zu diesen Nummern (p. 40 b f.) nach. —

[2]) S. auch Baba Kamma 25 a und Par. Das Beispiel aus Jerem. 12, 5 a wird in den 32 Regeln des Eliezer b. Jose Gal., Nr. 5, angeführt.

[3]) Sota 3 a und Par: תנא דבי ר׳ ישמעאל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

[4]) Wie es in der Discussion des bab. Talmud, Sota 3 a, geschieht. S. auch Weiß II, 105 f.

[5]) S. die betreffenden Abschnitte bei Frankel, Weiß, Derenburg, Grätz (IV, 427 ff.), ferner Geiger an verschiedenen Stellen der Urschrift.

bezeichnend, als was er einmal zu Eliezer b. Hyrkanos sagte: Du scheinst der Schrift Schweigen zu gebieten, während du deutest [1]). Ismael achtete darauf, nur die Schrift reden zu lassen und zwar in ihrem natürlichen Sinne und Zusammenhange. Abweichungen von der einfachen Auffassung und Erklärungsart hat er, wie aus dem vorigen Abschnitte hervorgeht, ausdrücklich als Ausnahme constatirt. Die normirte Halacha sollte möglichst mit dem Texte übereinstimmen, für die Fälle wo ein schreiender Widerspruch zwischen beiden wahrzunehmen ist, gebraucht er den drastischen Ausdruck, daß die Satzung die Schrift bei der Ferse fasse, d. h. vergewaltige [2]). Uebrigens boten ihm die dreizehn Interpretationsregeln Handhaben genug, um die weitgehendsten Folgerungen aus dem Wortlaute der Schrift zur Grundlegung und Weiterbildung der Halacha zu ziehen, nur daß seine Exegese durch das Festhalten an diesen, ihrem Wesen nach logischen Deduktionsnormen vor jener Schrankenlosigkeit des Auslegens und Ableitens geschützt war, welche der Richtung Akibas anhaftete. Aus den sehr zahlreich erhaltenen Beispielen der halachischen Exegese Ismaels wäre es unnötig und auch hier nicht am Orte, einzelne hervorzuheben; bloß von seinen Schrifterklärungen, welche nicht unmittelbar der Gesetzesbestimmung dienen, seien hier Beispiele angeführt, und zwar zuerst diejeni-

---

[1]) Sifrâ zu 13, 49 (68 b) הרי את אומר לכתוב שתוק עד שאדרוש. S. oben S. 292*.

[2]) בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא (nämlich zu עפר, Lev. 17, 13, תער, Num. 6, 5 und ספר, Deut. 24, 3), Sota 16 b, tradirt von Jochanan. — Aruch s. v. עקב II bringt die Varianten עוקמת und עוקפת. In j. Kidd. 59 d lautet der Satz: תני ר׳ ישמעאל בנ׳ מקומות התורה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. Für תער hat der jer. Talmud במרצע, Exod. 21, 6; s. Mech. z. St. (77 b). Es hängt diese Verschiedenheit der paläst. und bab. Version mit der Controverse der beiden Schüler Ismaels, Josia und Jonathan, zu Num. 6, 5, Sifrê z. St. § 25, zusammen; die babyloniische Version entspricht der Ansicht Josia's.

gen, bei denen der Erklärung Ismaels die Akiba's gegenüberſteht [1]).

Gen. 21, 9. מצחק hält A. für einen Euphemismus für Ismaels götzendieneriſche Neigung (nach Exod. 32, 7), nach J. bedeutet es mörderiſche Abſichten, die im Spiele mit Iſaak ſich kundgaben (nach II Sam. 2, 14) [2]). — Exod. 12, 2. Die Worte הזה החדש (= dieſer Neumond) deuten nach J. an, daß Moſes den Iſraeliten, nach A., daß Gott dem Moſes die neue Mondesſichel zeigte, als Muſter aller künftigen Neumondbeſtimmungen [3]). — Exod. 12, 22. סף iſt nach J. Thürſchwelle (wie Jech. 43, 8, Jeſ. 6, 4), nach A. ein Gefäß (wie I Kön. 7, 50) [4]). — Exod. 20, 11. Der Segen ſowol als die Heiligung des Sabbaths zeigte ſich nach J. beim Manna [5]); nach A. iſt mit der Heiligung die Benediktion über die Heiligkeit des Sabbaths angedeutet [6]). — Exod. 20, 18. „Sie ſahen die Stimmen und die Flammen". Nach J. ſahen ſie das Sichtbare und hörten das Hörbare, nach A. ſahen ſie das Hörbare und hörten das Sichtbare, indem „jedes Wort, das aus dem Munde der Allmacht kam, ſich flammend in die Tafeln eingrub" [7]). —

---

[1]) In Folgendem iſt J. die Abkürzung für Ismael, A. für Akiba.

[2]) Toſ. Sota 6, 6, mit Abweichungen in der Autorenangabe Gen. r. c. 53, in Sifrè zu Deut. § 31 ſteht bloß Akiba's Anſicht, neben drei anderen von Simon b. Jochai in ſeinem Namen mitgeth. Erklärungen.

[3]) Mechiltha z. St. (2 b).

[4]) Mech. z. St. (11 b) und zu 12, 7 (6 a). Vgl. Geiger, Urſchrift S. 436, Jüd. Zeitſchrift, IV, 103; Frankel, Monatsſchrift J. 1866, S. 300.

[5]) Deutlicher ausgedrückt in Gen. r. c. 11 Anf. ברכו במן שכל יומו השבת היה יורד עומר ובערב שבת שני עומרים וקדשו במן שלא ירד בו כל עיקר.

[6]) Mech. z. St. (69 b). Statt Akiba hat Gen. r. Nathan als Autor.

[7]) Mech. z. St. (71 a). Eine weitere Ausführung der Anſicht A.'s iſt anonym zu leſen in Sifrè zu Deut. 33, 2, § 343.

Exod. 20, 23. לא תעשו אתי. In dieſen Worten findet J. das Verbot die „bei Gott“ weilenden Weſen, „die Engel, Ofanim und Kerubim“ abzubilden; A. erklärt ſie: Verfahret nicht mit mir, wie die Andern mit ihren Göttern, die ſie im Glücke verehren und dann ihnen fluchen, wenn Unheil ſie trifft [1]). — Exod. 22, 27. אלהים bedeutet nach J. Richter, nach A. Gott [2]). — Num. 5, 28. Nach Akiba beſagt dieſer Vers, daß ſelbſt die bis dahin Unfruchtbare nun Kinderſegen erhalten werde. Darauf entgegnete ihm Ismael: Wenn dem ſo iſt, werde die Unfruchtbare ſich in den Verdacht der Untreue bringen, um mit Kindern geſegnet zu werden, vielmehr ſagt die Schrift, daß die von dem Verdacht gereinigte Frau fortan, wenn ſie bis dahin ſchwer geboren, leicht gebären, wenn ſie bis dahin nur Töchter hatte, Söhne zur Welt bringen und ähnliche Zunahme ihrer Mutterfreuden erfahren werde [3]). — Num. 9, 6. Die „durch einen Todten Unreinen“ waren nach J. die Träger des Sarges Joſeph's, nach A. Miſchael und Elzaphan (Lev. 10, 4) [4]). — Deut. 12, 28. „Gut“ bedeutet nach A. vor Gott und „recht“ vor den Menſchen: nach J. iſt das Umgekehrte richtig [5]). — Lev.

---

[1]) Mech. z. St. (72 b). Vgl. die Bar. Roſch Haſch. 24 b, Ab. zara 43 b.

[2]) Mech. z. St. (97 a), Synh. 66 a, Sofrim 4, 5. S. Geiger, 273. — In Exod. r. c. 5 Ende wird eine Controverſe über Exod. 5, 23 gebracht, wo J. bloß bemerkt: והצל לא הצלת ודאי, während A. die Worte als kühnen Vorwurf Moſes' gegen Gott paraphraſirt. Vgl. oben S. 68, A. 1.

[3]) Sifré z. St. § 19, Sota 26 a, wonach Berach. 31 b zu berichtigen. S. Geiger 471. Vgl. Maggid XVI, 257.

[4]) Sifré z. St. § 68. In der Bar. Sukka 25 a iſt ſtatt J. Joſe der Galiläer genannt. Ebenſo hat die Baraitha B. Kamma 109 a in der Controverſe über Num. 5, 8 Joſe den Gal., wo Sifré z. St. (§ 4) Ismael nennt.

[5]) Sifré z. St. § 79. Ib. zu Deut. 13. 17, § 96 angeführt: ר' ישמעאל הישר בעיני שמים שאמר. Es ſcheint, daß Prov. 3, 4, nach Sifré § 79 eine Beweisſtelle für die Anſicht Ismaels, vielmehr für die Akiba's citirt iſt (טוב בעיני שמים = טוב בעיני אלהים).

19, 20, Deut. 18, 15. עוֹן leitet J. von עין, Auge, A. von עונה, Zeit, ob. [1]) — ψ 75, 25, לחם אבירים erklärt A. als Brot der Engel. Als dies Ismael mitgetheilt ward, sagte er: Gehet hinaus und saget dem Akiba, daß er geirrt; essen denn die Engel? Vielmehr bedeutet der Ausdruck eine Nahrung, die von den Gliedern ganz absorbirt wird [2]). — ψ 104, 12. „Die Vögel des Himmels" sind nach A. die Engel. Darauf rief ihm J. dieselbe Worte zu, mit denen ihn auch Eleazar b. Azarja von dem Gebiete der Agada auf das der Halacha gewiesen hatte [3]), und erklärt selbst, es seien die Vögel zwischen den Bäumen gemeint, deren Stimme zum Preise Gottes ertönen [4]). — Dunkel sind die Controversen A.'s und J.'s über Exod. 12, 37 [5]) und

---

[1]) Sifrâ z. St. (90 c), Sifrê z. St. § 171, Tos. Sabb. c. 7 (8): ר"י אומר זה המעביר על העינים ר"עא' אלו נותני עתים. In der Bar. Synh. 95 b (wo für ישמעאל irrthümlich שמעון steht, doch s. Dikduke Sofrim) ist die Ansicht J.'s modificirt: זה המעביר ז' מיני זכור על העין. Doch scheint dies nur eine spätere Deutung des kürzeren Ausdruckes zu sein, dessen ursprüngliche Bedeutung nichts anderes ist, als die in der Baraitha als besondere Ansicht der חכמים stehende Erklärung: האוחז את העינים, welche in Sifrâ und Tos. fehlt, und in den Sifrê wol nur aus dem Talmud gekommen ist.

[2]) Bar. Joma 75 b. Ismael nimmt אבירים ≐ אֵבָרִים. In der Mech. zu 16, 15 (49 b) ist J.'s Erklärung anonym gebracht (s. die Anmerkung Friedmanns z. St.). In Sifrê zu Num. 11, 6, § 88 ist sie Simon (b. Jochai) zugeschrieben, der dieselbe Frage beantwortet (zu Deut. 23, 14), wie in der Baraitha Ismael. Es ist möglich, daß auch hier שמעון aus ישמעאל corrumpirt ist. In Sch. tob zu St. ist sogar ר' שמעון zu ר' שמעון בן לקיש erweitert. Im Babli (Sabb. 87 a, Menach. 99 b) wird dem Simon b. Lakisch zugeschrieben — zu Exod. 34, 1 — was in j. Taan. 68 c als תני ר' ישמעאל steht. Für die Ursprünglichkeit der Bar. Joma 75 b spricht auch die Analogie der Bar. Zeb. 57 a, wo ebenfalls Ismael sagt: צאו ואמרו לו לר'עקיבא טעיתה. — Vgl. zu dieser Controverse noch die Bemerkung Oppenheims in Kobak's Jeschurun, III, 108 f.

[3]) S. oben S. 11 f.

[4]) Sch. tob z. St. Eine dritte, mehr homiletische Controverse zu einem Psalmverse, 36, 7, ist Pesikta 73 a, Gen. r. c. 33 Anf., Lev. r. c. 27 Anf., Tanch. אמור zu lesen.

[5]) Mech. z. St.

Lev. 10, 2 [1]). — Bei einigen der angeführten Controverſen iſt es Akiba, der ſich ſtrenger an den Wortlaut des Textes hält, wie zu Exod. 20, 18, Num. 5, 28, ψ 78, 25; jedoch ſieht man bei dieſen Beiſpielen leicht, daß Ismael zu der freiern Behandlung des Textes durch das Streben geführt wurde, keine inhaltlichen Unzukömmlichkeiten in der Schrift anzunehmen, wie ſie die betreffende Erklärung Akiba's in ſich ſchließt. „Geſehene" Stimme, fruchtbar gewordene Unfruchtbare, Speiſe der Engel will er nicht zugeben und behandelt lieber den Buchſtaben der Schrift in freierer Weiſe. Ebenſo ſcheut es Ismael nicht, das Wort ואתהן Lev. 20, 14 nach Notarikonart in zwei Beſtandtheile zu zerlegen, von denen der zweite ſogar ein griechiſches Wort iſt, nur um die Irrationalität aus dem Geſetze zu entfernen, daß beide Frauen, Mutter und Tochter, beſtraft werden [2]).

---

[1]) Sifrâ z. St. (45 c), wo für בלא עצה jedenfalls — nach R. Abr. ben David — zu leſen iſt בלא עהה.

[2]) את הן = הן, את אחת מהן = אי. Sifrâ z. St. 92 c, Synh. 76 b. (S. jedoch Frankel, S. 113, Anm. 3). — Die Stellen, an denen von der Schule Ismaels Notarikondeutungen tradirt werden, citirt Weiß, II, 103, A. 2.

Abraham Bibago's Schriften.

Von

M. Steinschneider.

Der gegenwärtige Artikel entstand aus einzelnen Noten zu einer Abhandlung über die Metaphysik des Aristoteles bei den Juden. Ich fand es zweckmäßiger, ihn voraufgehen zu lassen.

Abraham ben Schemtob 1), von dessen Lebensverhältnissen man fast gar nichts weiß 2), war ein fruchtbarer Autor in der

---

1) Der Namen des Vaters lautet in mehreren mss. Jomtob (daher auch in Catalog Paris n. 747: Derech Emuna); aber schon die Glosse zu Isak Arama Kap. 80 f. 86 b hat Schemtob (Catal. Bodl. p. 670 und Add.). Die Identität der Person Abrahams unterliegt keinem Zweifel.

2) In seiner Jugend hatte er eine Disputation über die Dreieinigkeit am Hofe König Johannes mit einem חכם משלא (D. E. 99 1. 2; Carmoly, Isr. Annal. I. 101 [cf. 312] und Graetz VIII, 226, citiren unrichtig. Nach Graetz ist dies Joh. II. und Bibago lebte bis 1488, mit Berufung auf Sabb Baß. Verfolgt man die Citate bei Wolf, B. H. I p. 35 weiter, so findet man Folgendes. Gedalja f. 62 b (Amst. 40) nennt Abraham ביבץ, Verf. des ר"א (Bivasch im Index bei Wolf II, 281), hinter Abraham Schalom, gest. 1492 (daher dieses Jahr bei Wolf I, 35 Ende des Artikels). David Gans nennt unter רמט Schemtob [b. Josef b. Schemtob], Verf. der דרשות und fügt hinzu ובימי, und in seinen Tagen war Abraham, Verf. des דרך אמונה und Abraham [Schalom], Verf. des נוה שלום, gest. 1492. Sabbatai im Autorenindex giebt daher 1489 an, und Wolf zu Anfang des Artikels „teste שי et David Ganz." — Für die Blüthezeit Bibago's kommen folgende Daten in Betracht: Das J. 1446 des Commentars über das Buch der Demonstration (unten Nr. 12), das Citat des Nicolaus Bonet im Comm. zur Metaphysik (s. Anm. 47) und die fragliche Bekanntschaft mit der Uebersetzung des Eli Habillo (daselbst).

zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts, der aber nur oberflächlich bekannt ist durch sein dogmatisches Werk דרך אמונה [3]), welches nur einmal (Constantinopel 1521) gedruckt und bis vor Kurzem so selten war, daß allen Bibliographen [4]) vielfache Hinweisungen darin auf verschiedene Monographien des Verfassers entgangen sind, von denen auch einige, nach ihrem Inhalte citirte, noch erhalten sind, wie sich zeigen wird.

Bibago, der Spanier, bietet eine Art von Parallele zu seinem italienischen Zeitgenossen, Jehuda, genannt Messer Leon, b. Jechiel, in Bezug auf die Benutzung christlicher Quellen; doch muß er das Verdienst der Initiative dem etwas älteren Spanier Josef b. Schemtob (1441—55) abtreten, oder mit ihm theilen. In Spanien war allerdings von einem Dämmern der Renaissance in der Mitte des XV. Jahrh. noch nicht die Rede. Aber öffentliche Disputationen, wie die des Nachmanides (1263) [5])

---

[3]) Die Blattzahlen sind am untern Rande angegeben. Sabbatai bezeichnet es als ר'א הגדול zum Unterschiede von der homonymen kabbalistischen Schrift des Meir Gabbai (verf. 1539). Ms. Paris 856 ist im Titelinder unter דרך nicht getrennt, im Autorenregister unter Abraham und Meir aufgeführt. Die „Table" n. 272 s, fehlt unter Abraham. Carmoly, l. c. behauptet, daß Bibago dieses Werk als Greis in Saragossa verfaßt habe, nach dem Zeugnisse Isak Chabib's in einem seiner Manuscripte — ein solches ms. ist in dem gedruckten Cataloge seines Nachlasses nicht zu finden und die Erwähnung des ר'א wahrscheinlich ein Unterschleif. Isak Chabib (wofür Samuel Chabib, bei Carmoly, Hist. 121, s. Catal. Bodl. p. 1970, 2411, 2439) schrieb 1471 in der Jeschiba des Abr. Bibago die Pariser HS. a. f. 347 (irrthümlich 348 bei Munk-Beer, Philos. 117, Mélanges 507), d. i. n. 908 des Pariser Catalogs, wo ebenfalls nichts von ר'א. — Die Dogmatik ist jedenfalls eine Spätfrucht, da in derselben auf verschiedene Schriften hingewiesen wird.

[4]) Wolf, B. H. I. III. IV n. 60; De Rossi, Wörterb. S. 59 deutsch, Munk ll. cc., vgl. Beer S. 83; vgl. auch Add. zu Catal. Bodl. p. 1093 und hebr. Bibliogr. XXI, 82.

[5]) Vgl. Révue des Etudes juives IV, 80. — Private Disputationen reichen hoch hinauf; daß Jona ibn Gannah mit Christen disputirte, hat kürzlich W. Bacher (Révue des Et. j. IV,

die zu Tortosa (1413), und andere Umstände hatten die Juden Nordspaniens dahin geführt, sich auch in der christlichen Theologie umzusehen 6); die Kenntniß des Lateinischen 7) ward ihnen durch den gesprochenen romanischen Dialect erleichtert, in welchem Juden schon seit dem XII. Jahrh. den christlichen Uebersetzern als Dolmetscher dienten oder selbstständig übersetzten. Die Religionsphilosophie der Juden nahm eine

---

274) aus dem Wörterb. p. 530 nachgewiesen. Ueber eine Disputation in Majorca 1286 s. H. B. XII, 60 Anm. 5. — Mose Narboni erwähnt seine Disputation mit einem christlichen Gelehrten im Comm. zum Moreh II, 19 S. 32 (vgl. Catal. Bodl. S. 1975, 20), wo שמע עליו und שמעתי עליו offenbar Varianten sind (Schorr החלוץ XI, 82 berichtigt diese Stelle nicht). Im unedirten Comm. zu כונות des Gazzali, Logik התימות המאמר בהיקש (HS. München 110 f. 28 b) liest man: הנה שלש הטעאות בחנני בהם חכם אחד מופלא מן הרומים ואביא התרם כמו שהודה לי . אמר מה שקנית אכלת דג חי קנית אכ דג חי אכלת. Der Disputant ist also derselbe, der an obiger Stelle mit denselben Worten bezeichnet wird, und an beiden Stellen prüft er Narboni mit Sophismen. — Josef b. Schemtob (Ende der Vorr. zum Comm. über die Ethik) sagt: וכבר התוכחתי עליהם והתעצמנו ניצוח עם גדולי חכמי הנוצרים נגד מלכים ויועצי ארץ פעמים רבות וגם מהם נעזרנו לעמוד על קצת שרשי, was sich auf philosophische Disputationen zu beziehen scheint, die wohl auch in religiöse hinübergestreift haben mögen. Vgl. den Artikel Josef in Ersch u. Gr. Bd. 31 S. 87, und Munk, Mel. p. 509 u. unten A. 9.

6) Christliche „Theologie" ist für Bibago, der sich in der Jugend damit beschäftigt hatte, um die Methoden ihrer Beweise kennen zu lernen, gleich der im Talmud verpönten „griechischen Wissenschaft" (חכמה יונית); sie beweist aus dem, was zu beweisen ist (תלי תניא בדלא תניא); sie gleicht dem gereinigten לאטון welches dem Schwachsichtigen reines Gold scheint, D. E. 47 1. 2; vgl. לטון הוא נחשת Berson b. Sal. II, 2, f. 10 2.

7) Josef b. Schemtob, im Comm. zur polem. Epistel des Pr. Duran (f. 21 ed. Geiger vgl. Jüd. Lit. in Ersch S. 449 n. 12 und Artikel Josef daselbst Bd. 31 S. 88 A. 3 b.) bemerkt: לשונם לשון לטין מוכן לכל חטעאה: Ihr Latein ist geeignet für jede Sophisme. — Das war nur ein Wiederhall der „rabbinischen Spitzfündigkeit" und dgl. — Immanuel Tremellius (Vorw. zum Catechismus, bei Wolf III, 884) behauptet: Quae autem latinis literis aut peregrinis e nostris consignantur, solliciti non sunt, quo perveniant. — Das galt wohl nur von seiner nächsten Umgebung.

polemiſche Wendung gegen das Chriſtenthum, und es erſchien ſelbſt ſpaniſche Streitſchriften gegen das letztere vom philoſophiſchen Standpunkte aus 8). So werden wir auch in d Schriften Bibago's, neben den arabiſch-hebräiſchen Quelle lateiniſche aller Art und Beziehungen auf das Chriſtenth finden 9).

---

8) Auch in Italien fehlte es nicht an Disputationen, ſ. m **Letteratura Italiana dei giudei, artic. II** § 4. Moſes Salomo b. Jekutiel, Verfaſſer einer Anweiſung für Disputanten (13 bis 1350? ſ. zu Cod. München 312, 8) empfiehlt (S. 145 des druckes) denſelben, nicht mit den Sophiſtikern zu disputiren die ספרים חיצונים (chriſtl. heil. Schriften) zu ſtudiren; עם חכמים ויודע כנוי הלעוז heißt vielleicht nur, daß er die Titulatur kenne, um ſeine Gegner richtig anzureden.

9) De Roſſi, **Bibl. antichr.** p. 21 n. 21 führt D. E. n Wolf IV, 255 auf; ſ. insbeſondere f. 73 1, 76 3, 86 2, 96 99 1, 2, 102 3 — קצת מחכמי הנוצרים werden angeführt f. 3 3. 2, 67 3 unten, 68 3, חכמי הנוצרים 76 4. — חכמי האומות 10 67 3 (ſ. unten Anm. 11). — Von den אומות, im unvortheilhaften G genſatz zu Iſrael, iſt oft die Rede, ſ. 33 1, 54 2, 67 3, 68 3, 76 auch von משפטי האומות 54 2. Die chriſtliche Definition des Glaube wird behandelt 67 4. — Auch Joſef b. Schemtob (1441 55) hatte Gelegenheit zu philoſophiſchen Disputationen in Geg wart des Königs und der Granden. In welcher Eigenſchaft („qu lité" bei Munk, Melanges 508, ungenau „Würde" bei Beer 147, ſ. Erſch und Gruber s. v. Joſef, oben A. 5) Joſef für den beſchäftigt war, iſt unbekannt, vgl. auch Cat. Bodl. 1529 die St aus der Nachſchrift zur Ueberſetzung der polemiſchen Schrift des Chisd welche jetzt als ביטול עקרי הנוצרים gedruckt iſt, ſ. H. B. VI, 3, w ich noch bemerke, daß Joſef im großen Commentar zu אפשרות ר הרבקות die Schrift des Chisdai nicht מאמר הנכדל nennt, wie M nach der Pariſer HS. citirt, ſondern als מאמר הנכבד oder כב bezeichnet, wie eine Berliner HS. an einer Stelle lieſt, an der ande ſteht dafür העבר! Auf jenen, faſt nur dem Titel nach bekannten Co mentar beabſichtige ich in einem beſonderen Artikel zurückzukommen. E Sammlung polemiſcher Schriften und Auszüge, welche mir Coronel 18 zeigte, beginnend mit einem anonymen ויכוח [von Elia Chajjim aus nazzano] und der Schrift des Salomo b. Moſe b. Jekutiel, n. 16 Brief des Jakob b. Elia an Fr. Paul enthaltend. zuletzt המשקל ס' Moſe de Leon unvollſtändig, copirt Donnerſtag 10 Adar שס (?)

Bibago ist seiner Richtung nach das, was man vor nicht langer Zeit einen „Denkgläubigen" nannte, — das Wort ist aus der Mode gekommen. Er eifert eben so gegen blinden Zelotismus ohne Erkenntniß, wie gegen den, nach seiner Ansicht falschen Glauben 10). Er zieht, wie alle Religionsphilosophen der drei Bekenntnisse, auch Bibel, Tradition und Legende, mit

---

einer HS., welche Mose b. Jehuda b. Isak י״ץ aus l'Aquila (? מלאקוילא) in Viterbo Sonntag 21. Cheschwan ער״ה (Herbst 1514) beendet hatte, enthält f. 68 1 (n. 13) Auszüge aus אבן בוחן von Schemtob Schaprut, f. 70 b folgende Stelle: שאל הקארדינאל ארגון שנעשה אפפיאמר [l. אפיפיור] בשנת תר״ג לחשבונם למ״ר ש״ט המחבר מפי המון העם כתוב כי טוב אכלך ממו. Ohne Zweifel ist dieselbe HS. jetzt in der Bodleiana, Oppenh. Add. Qu. 111; Neubauer (The fifty third chapter of Isaia hebr. S. X) las an dieser Stelle שי״ג, und ich emendirte (H. B. XVIII, 6) 1394, mit Beziehung auf H. B. XV, 82, vgl. VI, 14, wo ich diese Disputation mit Petrus de Luna mit II, 9 des אבן בוחן identificirte. Im J. 1413 war bekanntlich die große Disputation zu Tortosa, weshalb vielleicht dieses Datum sich einschlich. Die Pariser HS. 831 ist noch immer nicht mit אבן בוחן verglichen. Die XII. Pf. des אבן בוחן ist nicht vor 1397 verfaßt (s. Catal. Bodl. S. 2554, b), also könnte auch die Disputation II, 9 hinzugefügt sein.

Beer, in seinem Zusatz zu Munk S. 83, hebt eine „tolerante" Aeußerung (f. 73) hervor, daß selbst die Trinitätslehre [und selbst der Götzendienst, war hinzuzufügen!] zum Glauben an ein erstes Wesen führen. „Toleranz" liegt im diesen Gedanken keineswegs. Bibago will hier nur die Bedeutung der Theologie oder Metaphysik beweisen, welche daher die „erste Philosophie" (חפילוסופייא הראשונה) von den Weisen genannt sei — bekanntlich ist dies die Bezeichnung der Metaphysik bei Aristoteles selbst. — Hillel b. Samuel, (1291), der in Barcellona gewesen ist, kennt Augustimus und das Buch מאמר המציאות von Aegidius, letzteren wahrscheinlich von Italien aus.

10) „Die Weisen unserer Zeit, welche die Schalen essen und das Innere wegwerfen, damit sie vor dem großen Haufen als Fromme erscheinen, welche Maimonides verhöhnen und verlästern" (D. E. 43 2 vgl. 41 2). „Weise unseres Volkes, welche baar sind der Vorstellung und des Begriffes (ציור ואמות 45 4, die beiden umfassen alles Wissen, arabisch תצור ותצדיק); vgl. auch Graetz VIII, 227 A. 1, wo für 48 lies 45. Vgl. auch אני על עמדי [עמודי] דרך אמונה אעמיד [l. אעמוד] ib. 81, 4.

apologetiſcher Tendenz 11) in den Bereich des Glaubens. Bibago war, wie der Titel ſeines Hauptwerkes andeutet, vorzugsweiſe Dogmatiker, und ſeine bekannten Commentare umfaſſen, neben dem mediziniſchen Werke von Averroes (vielleicht nur der philoſophiſchen Parthien deſſelben?), Logik Phyſik und Metaphyſik. Von den Theilen der Logik mochte ihn das Buch vom Beweiſe wegen ſeiner Bedeutung für die Controverſe frühzeitig beſonders angezogen haben; der Commentar dazu iſt vielleicht ſeine erſte Schrift (1446); ſ. unten (Schriften N. 12).

Da eine Anzahl ſeiner Schriften uns nur aus Citaten oder Catalogen bekannt iſt, ſo kann von einer chronologiſchen Reihenfolge noch nicht die Rede ſein; wir theilen unſere Beſprechung, welche auf erſchöpfende Ausführlichkeit verzichten muß, derart ein, daß wir zuerſt das Hauptwerk nach ſeinen Quellen betrachten, dann die andern Schriften folgen laſſen.

1. דרך אמונה zerfällt in III Tractate (מאמרים), dieſe wieder in Pforten (שערים) oder Capitel; nämlich I, 1 Gottes Thun, 2 (f. 8), Wiſſen, 3 (f. 16) Vorſehung. II, 1 (f. 34) über den Intellect, 2 (f. 37 4) Weſen des Intellects und ſeine Beſtimmung, 3 (f. 43 1) die höchſte Beſtimmung, Glauben und Wiſſen, 4 iſt

---

11) Auch er, wie Jehuda ha-Levi, Kuſari V, 8 S. 380 ed. 1853, wo תועלת מיני החיים = περὶ ζώων μορίων, arabiſch: „über den Nutzen der Theile der Thiere," bei A. Müller, die griech. Philoſophen in der arab. Ueberlief. Halle 1873 S. 52; vgl. mein Alfarabi S. 161 Z. 1, wo lies opus 4, H. B. XIII, 16) und Simon Duran (מגן אבות in fol. f. 30 b, 49 ff). rühmt die Kenntniß der Talmudlehrer in den profanen Wiſſenſchaften 61, 7, gegenüber den Griechen, wie Euclid ꝛc. (f. 46 2). Die Weiſen der Nationen kamen nicht über die niedere Stufe der Theologie, Raba erſchuf eine „menſchenähnliche Figur" (f. 10, 1) — eine willkürliche Umdeutung der talmudiſchen Legende. — Graetz, l. c. ſetzt Bibago zum Prediger herab; darüber läßt ſich ſtreiten; aber daß er „vorhandene philoſophiſche Ideen in Ueberſetzungen verarbeitete" iſt ungenau, ſoll heißen in Commentaren. Renan (Averroes p. 156 ed. 3 198), nennt Bibago nur als Gegner der Philoſophie; das iſt er nicht ſchlechtweg.

überſprungen, 5 (f. 48) die Materie und die Sünde, 6 (f. 60) ob Moſes ſündigte, 7 (f. 67 s) der wahre Glauben. III, 1 die Principien (התחלות) des Glaubens, 2 (f. 79 1) Wunder, 3 (f. 86) Weltſchöpfung, 4 (f. 89 s) Sitten (מדות), 5 (f. 95 4) die einzelnen Glaubensartikel. Nur äußerſt wenige Kapitel geben ihren Haupt-Inhalt als Ueberſchrift; wir mußten denſelben aus weitläufigen Verhandlungen und Auslegungen von Bibel- und Talmudſtellen herausſchälen. Eine zuſammenhängende Eintheilung und Ueberſicht fehlt auch in der Vorrede, gegen alle Gewohnheit, und es fällt dieß um ſo mehr auf, als ſeine Argumentation mitunter die pedantiſche Form des Syllogismus anwendet.

Die Autoritäten, welche Bibago ins Feld führt, ſind allgemeine und beſondere.

חכמי האומות citirt er f. 11 s, 67 s. Von griechiſchen und muhammedaniſchen (ישמעאלים) Philoſophen iſt 10 s die Rede; vgl. 75 s die Anſichten der drei Religionen über die Prophetenwunder.

I. Von **Griechen** nennt er:

Alexander 17 s unten, 43 s (aus Maimonides), iſt Alexander Aphrodiſias.

אלירקום 46 s, Clearch, ſ. unten III unter Euſebius.

Ariſtoteles, oft החכם, oder הפילוסוף, z. B. 17 s unten, החק 63 s; Bibago nennt faſt alle Schriften: הקש 68 4 unten; מופת 68 4 (aus המעאה iſt 43 4 ohne Angabe des Titels), שמע 46, 86 4, השמים והעולם 46 4, 60 s, 63 s, 56 4, אותות העליונות 19 4, בעלי חיים 11 s (über Mäuſe, welche in der generatio aequivoca entſtehen, ein beliebtes Thema), 40 s unten; הנפש 34 1, 81 4; מה שאחר (Metaphyſik) 2 s, 4 1, 12 4, 16 4, 24 1, 32 s, 38 s, 67 s, 80 2, u. ſ. Averroes, מדות 12 1, 15 1, 34 s, 41 s unten, 65 1 oben, 89 s unten (auch im Comm. zur Metaphyſik f. 99 b, B. f. 185 1, ſ. unten Anm. 35).

Euclid 46 a (pythagoräiſche Lehrſatz den Lehrern des Talmud bekannt, ſ. weiter unten).

Galen 33 a (für Begründung des Blutverbots angeführt).

Heraclet, אבריקליטס 47 a, אינקליטים 45 d, wahrſcheinlich aus Ariſtoteles oder Averroes.

Ptolemäus, Quadripartitum, für ארבע מאמרות ב"ם ist 33 d בן סינא falſch aufgelöſt; Almagest, בספרו הכדול מגיסטי 29 a unten.

Pythagoras 46 a.

Themiſtius, טמאשתיוס 9 a, טמאוסטיוס 44 a, vielleicht indirecte Citate.

Anonymus, מצאתי בשם חכם מופלא מפילוסופי היונים (46 a) erzählt, daß er einſt mit einem Iſraeliten disputirte; in der phyſiſchen Wiſſenſchaft ſchien letzterer nicht bedeutend, aber in der Theologie (Metaphyſik) führte er auf eine Höhe der Gotteserkenntniß, welche zu begreifen der Anonymus zu Gott um Einſicht beten mußte. Gedalja ibn Jahja (f. 102 b) citirt dieſe Stelle und meint, der Anonymus ſei Ariſtoteles. Vgl. den Brief des Pſeudo-Ariſtoteles über die Zuſammenkunft Alexanders mit Simeon ha-Zaddik bei Abravanel (und Gedalja) und die Bemerkung Muscato's zu Cuſari II, 66 (H. B. XV, 44 u. ſ. unten III Euſebius). Anderswo wird aber dieſe Anecdote im Namen des Plato faſt mit denſelben Worten erzählt. Schemtob Palquera (מורה המורה S. 7, auch bei Jochanan Alemanno, f. 45 b. ed. Halberſt. f. 82 meiner HS., ſ. H. B. VI, 107, als Notiz in ms. München, 264 f. 262, vgl. Alfarabi S. 247 zu S. 101 und Kaufmann, Spuren des Bataljuſi S. 55) fährt nach dem Citat aus הפלה ההפלה folgendermaßen fort:

כתוב בספרי הפילוסופים כי אמר אפלטון נכנס עלי אחד

מהמתעסקים בחכמת האלהות מבני ישראל ולא ראיתי בתחלה מעיניו דבר גדול וכשנכנס עמי בענין אלהותו והתאחדו בשכל הפועל ראיתי דבר הבהיל אותי והיתה כוונתי בהקליף שאבין מקצה מה שהיה מדבריו ומרעתי כי זה למעלה מטרדת בני אדם.

In der erwähnten Notiz steht התיחדו für התאחדו, was auch sonst vorkömmt. Die Conjunction mit dem activen Intellect verräth die Jugend dieser Notiz und der Ausdruck נכנס עלי (דכל עלי) ist ein Arabismus. — Haben die jüngern Erfinder solcher Nachrichten die ähnlichen Erfindungen der Alexandriner gekannt? (Plato Schüler des Jeremias ꝛc. s. H. B. XIV, 44).

II. **Araber.** Die bei den חכמי ערב übliche Eintheilung der Wissenschaften 45 a.

Averroes (אבן רשד), als החוקר 69 1, מגדולי הפילוסופים 46 a, wahrscheinlich größtentheils die Quelle für die Citate aus Aristoteles (s. diesen und vergl. unten Anm. 36), פירוש מה שאחר הטבע Tr. VI, 69 1 u. zu Tr. XI (d. h. XII, Lamba) 32 a, 88 a. An ersterer Stelle ואני פירשתי, s. unten N. 14. — במאמריו בסוף קצורו למה שאחר (die Epitome) 18 a; הטבעים 3 a letzte Zeile (ob die דרושים?), הפלה ההפלה 46 a, die bekannte Schlußstelle über die Wissenschaft bei den Israeliten, welche Gedalja (f. 102) aus Bibago excerpirt (s. unten III Eusebius), auch bei Josef b. Schemtob im kurzen Comm. zu אפשרות הדבקה zu Ende. — Nach Averroes sind die שדים geistige Kräfte 39 a. Bibago selbst will deren Existenz nicht läugnen ולעשות שאלות רבות במציאותם לבלתי אחלוק על המפורסם; der Glaube daran sei weder nach der schriftlichen, noch nach der mündlichen Lehre, die ja dieselbe Lehren sind, nothwendig, da man die Aussprüche der Rabbinen so auslegen könne, daß es Gebilde der Phantasie sind, welche dem menschlichen Verstande schaden und daher מזיקים heißen 12).

---

12) Entschiedener spricht sich Simon Duran, בן צמח in

Avicenna (בן סינא) 62 4, und seine Genossen im Buche ב"ח 80 4, כת ב"ס 78 1; (u. s. unter Ptolemäus).

(al-Farabi) אבו נצר 37 1 der bekannte Ausspruch, daß die Conjunction mit dem activen Intellect הבלי זקנים sei (s. mein Alfarabi S. 107, wo nur 44 4 oben, bei Dukes ציון II, 122 angeführt ist).

(Gazzali, אבו חמד) הפלת הפילוסופי' 81 2.

Zaig (ibn al- oder Avempace) אגרת הפטירה, woraus Maimonides geschöpft habe 36, 1, בן אלציג (lies אלצאיג) 59 2 unten.

Zarkil יצחק אלזרקיל, richtiger Zarkali, 20 1, der bekannte spanische Verfertiger astronomischer Instrumente; s. meine „Etudes sur Zarkali" Art. I in Boncompagni's Bullettino 1881. (Der Sonderabdruck wird erst ausgegeben, wenn das Ganze beendet ist.)

Hierher gehört auch das Buch Kalila we-Dimna כלילה ודמנה 47 2, vgl. Dukes, Rabb. Blum. 264, wo die Stelle sehr fehlerhaft abgedruckt ist. Auch ist Bibago nicht der erste Schriftsteller, welcher die hebr. Uebersetzung erwähnt; s. Zeitschr. D. Morg. Gesellsch. XXIV, 361, XXVII, 559. Die Geschichte dieses Buches bei den Juden wird von Derenbourg in einer Einleitung zu seiner Ausgabe von zwei Uebersetzungen behandelt werden.

III. **Christen.** קצת מחכמי הנוצרים, s. oben S. 82 Anm. 9 und mehr im Comm. zur Metaphysik (unten N. 14).

---

fol. f. 95, aus. Aristoteles bildet sich auf seinen Verstand so viel ein, daß er sinnlich Wahrnehmbares (המוחש) läugnet, wie die Existenz der Schedim כנגד המוחש! Auch Abraham Schalom (נוה שלום II, 1 f. 29 ed. Ven.) findet die Existenz der Schedim, von den Philosophen geläugnet, מפורסם בתורה ובדברי רבותינו ז"ל עם שנתפרסם ונמשך באומות ונתאמת אצל החוש und schimpft über den כופר Albalag (Isak), der sie als herabkommende Kräfte auffaßt und mit den gefallenen Engeln, ja mit dem נפילים in der Genesis, in Verbindung bringt.

Euſebius, וכבר נמצא ספר אחד בין הנוצרים עשאו חכם יתי שמו גיהושיביו; in dieſem Buche findet ſich vieles aus den Schriften der Weiſen Iſraels in Form der Forſchung und des Philoſophirens; es ſind darin die Gelehrten genannt, welche gleichzeitig mit dem Verf. während des 2. Tempels lebten [Euſebe iſt um 270 geboren!]. Dieſer Gelehrte, obwohl Grieche, gründet doch ſein Buch auf die Annahme, daß wahre Weisheit und Philoſophie nur unter den Juden entſtanden und von ihnen zu den Griechen gekommen ſei. Es heißt daſelbſt: אלירקס ſagte zu ſeinen Schülern, der größte Theil der Philoſophie kam uns von Ariſtoteles, er war ein Jude aus Jeruſalem, Abkömmling des קליה (Neh. 11, 7) vom Stamme Benjamin. — Gebalja ibn Jahja (Schalſchelet f. 102 b Ven., 83 b Amſt.) excerpirt die ganze Seite (vgl. unter I Anonymus, und II Averroes) nicht genau in derſelben Reihenfolge; vor unſerem Citate ſteht durch einen Druckfehler אמתה ס' für דרך אמונה und Euſebius ſchreibt er אוכסיביאו. Wolf (B. H. I. p. 217) hat dieſe Quellenangabe überſehen. Er bemerkt, daß hier eine Entſtellung des Citats von Clearch bei Euſeb. praep. evang. IX, 3 vorliege, für welche er Gebalja verantwortlich macht [18]). Die Berichtigungen der „Druckfehler" in Bibago giebt aber ſchon Muscato zu Cuſari II, 66 (vgl. H. B. XV, 44, wo meine Frage nach אלירקס ſich hierdurch erledigt). — Aus welcher Quelle hat Bibago geſchöpft? (Siehe Nachtrag).

IV. Juden.

Abraham ibn Eſra, ſelten, z. B. 79 a unten.

Iſak Iſraeli (b. Salomo). מראות השחר 88 a.

---

18) Die bei Gebalja nachfolgende Stelle aus einem רבנו יצחק über ibn אלכתיב (Fakhr ed-Din Razi) hat Neubauer in dem עץ חיים des Chajjim aus Briviesca gefunden; ſ. H. B. XVII, 62 und über אלכתיב XIX, 93, 94.

(Joſef) Caſpi über מנעו בניכם מן ההגיון 47 a. Die Erklärung בניכם, nicht עצמיכם (die vielleicht ſchon Samuel Tibbon, jedenfalls Jakob Anatoli kennt) kommt in Caſpi's Vorrede zum Compendium der Logik vor; — Bibago wundert ſich darüber. Er bemerkt gelegentlich, daß der Namen הגיון für Logik von den Ueberſetzern der Familie Tibbon (בני תבון המעתיקים) erfunden ſei, früher habe man dieſe Wiſſenſchaft חכמת הדבר oder חכמת המבטא genannt. Dieſe Bemerkung findet ſich wörtlich bei Schemtob ibn Schemtob, gegen 100 Jahre früher 14). Caſpi verfaßte eine Abhandlung über den Brief des Ahasver אגרת בוה בניה על שם ההגיון ברוב דברים ואת מלם ישא רוח 100, 4. Dieſe ins Herz Caſpi's treffende Kritik des גלילי כסף (Erſch und Gruber Art. Joſef, Bd. 31 S. 66) war bisher unbekannt. Caſpi's Steckenpferd iſt Logik.

Levi b. Gerſon, (מלחמות) 12 a (ſ. Milch. III. f. 21), 86 4 unten; vgl. 80 1, 88 4; — בסוף פירושו לתורה 98 4.

Moſes Maimonides (gewöhnlich הרב), an unzähligen Stellen, wovon wir hervorheben: daß M. gegen die Aſtrologie war 19, 4, daß er von Scheinfrommen verläſtert worden 43 4, 15) ſeine Philoſophie iſt jedem Verſtändigen einleuchtend (רצויה) 46 a.

Moſes Nachmanides, פי' לתורה 39 a (über Schedim), 91 4 u. ſonſt. Wir werden auch eine Schrift Bibago's über Nachmanides citirt finden (unten Nr. 10).

---

14) ס' האמונות f. 47, ſchon herangebracht von Dukes, Litbl. d. Or. VIII, 329. Ueber eine Interpolation des Ausdrucks הגיון in יסוד מורא von ibn Eſra S. 8 ed. Creizenach, ſ. Kobak's Jeſchurun IX, 99 (wo die Parallele bei Gazzali); Comtino, im Comm., las מבטא; ſ. mein Abr. ibn Eſra S. 77; Vgl. auch Palquera bei Güdemann, das jüd. Unterrichtsw. S. 71. Mehr anderswo.

15) כמו שקרה לקצת חכמי זמנינו הלוקחים הקליפות ומשליכים חכוכיות בהראותם חסידים נגד ההמון הרב ומלעיגים ומקנטרים על הרב ולהיה והלמידיו מבלי בחינה; vgl. 45 4.

Samuel Tibbon, verfaßte eine Schrift מאמר או ספר, worin er weitläufig handelt über den Tempel als Symbol des Menschen, 24 a. Handschriftlich in München und Hamburg, auch angeführt in der Streitschrift des Kalonymos gegen Caspi; s. H. B. XIX, 118; übergangen in Les Rabbins p. 575. — 16 4 ist aus יקו המים.

Von anonymen Schriften heben wir außer פרק שירה (34 1) hervor die kabbalistischen היכלות שיעור קומה ובהיר 46 2, בעל הזהר 9 2, 14 4, 55 4, 102 1, בעל מערכת חאלהות 23 4, 80 1. Auch sonst berücksichtigt Bibago בעלי קבלה 30 2 Z. 1, חכמת הקבלה 88 4; er erwähnt (aus ס' יצירה) die bekannte Trilogie ספר ספור וספר 31 4, 80 1, und ספירה 28 4. Darüber muß man sich nicht wundern. Schon Hillel b. Samuel (תגמולי f. 9) beruft sich auf ס' הבהיר, und Mose Narboni sublimirt שיעור קומה (Abhaudlung in מכבי יצחק Heft 30). Nachdem Kabbalisten zu Ende des XIII. Jahrh., wie Isak Lathif und Josef ibn Wakkar, die Philosophie der Kabbala dienstbar gemacht hatten, begannen auch die Philosophen auf die zu Ansehen gelangten Schriften und Ideen der Kabbala Rücksicht zu nehmen. Hier genüge die kurze Andeutung dieses literaturgeschichtlichen Themas, das noch einer gründlichen Behandlung bedarf. Auch im Ausdruck giebt sich der Einfluß kund, so z. B. ist נעוץ סופה בתחלתה (תנעוץ) in der Uebersetzung des Gazzali (bei Kaufmann, Spuren Albatlajusi's, Text S. 2 Z. 3, S. 9 Z. 5) aus ס' יצירה 2, 1.

Indem wir die Verweisungen auf eigene Schriften für den Schluß dieser Notiz vorbehalten, heben wir hier einige Einzelheiten hervor, welche zum Theil für längere Erörterungen geeignet wären, ohne daß hier auf dieselben eingegangen werden kann. Wir folgen dem Gange des Buches.

ספרים חיצונים sind ספרי עבודה זרה f. 4 2.

An die Schöpfungsgeschichte knüpft B. das Gleichniß eines

Gefangenen in einer tiefen Höhle, der die Zeitdauer nach seinem Verstande ermißt 13 2.

ומבשרי אחזה אלה (Hiob 29, 26) bedeutet Gotteserkenntniß aus Erkenntniß des menschlichen Leibes, 17 4 (vgl. H. B. XV 44, XXI, 41, 42, Magazin ꝛc. III, 191, Kaufmann, Attrib. 398). Von Astrologie חכמת המשפט (בעלי המשפט) handelt 20 1 — 21 1.

Es ist falsch, daß von Einem nur Eines ausgehe 31 1. — Der hier bestrittene berühmte Lehrsatz wird von Maimonides als aristotelisch angenommen, von Averroes zurückgewiesen 16).

לוח השמור ספר ist der (arab. אללוח אלמחפוט), das Buch Gottes. Dukes (Zur rabb. Spruchkunde S. 66) hatte für diese Bezeichnung bei „jüdischen Gelehrten" (S. 36) nur diesen einzigen Beleg. In Ozar Nechmad II, 113 citirt er Zarzah, מכלל יופי V, 3 (in der HS. München 64 f. 404), wo aber die חכמי הישמעאלים angeführt sind, es muß auch heißen הנקרא אצלם. Zarzah führt weiter aus, daß der Schlaf dem Tode ähnlich sei (das bekannte Gleichniß) und schließt חכמי ישמעאל שכתבו זה חסור. Noch vor beiden genannten Autoren findet sich der לוח השמור in Verbindung mit der himmlischen Feder (הקולמוס, אלקלם) bei Mose Narboni, Comm. zu Moreh II, 5 f. 27 b, II, 29 f. 38 b, der uns auf die muhammedanischen Quellen: Avicenna, Gazzali, Averroes führt; Narboni im unedirten Commentar zu סנוח des Gazzali (Physik, Tractat IV, Abschnitt über Ursachen der Träume, HS. München 110 f. 161) sagt: המכתב מכתב אלהים הוא הרוח מה לוח חשמור באצבע אלהים כלוחות המוכנות בשני אבריהם מזה ומזה הם כתובים. Diese Symbolisirung findet sich

---

16) S. mein Alfarabi S. 9; H. B. X, 76; Kaufmann, Attrib. 371; M. Löwy, Drei Abhandl. des Josef b. Jeh. S. 23. Stellen bei Isak Lathif, Hillel b. Samuel, Gerson b. Salomo (letztere wichtig wegen des Verhältnisses zum liber de anima des Gundisalvi (dessen Vorrede Gerson excerpirt) anderswo.

schon bei den lautern Brüdern als Parabel vom König, der seine Kinder unterrichten will und die Wände beschreiben läßt 17) (Dieterici, die Anthropologie d. Araber S. 44, vgl. S. 202: „Die Rede der Engel wird nicht mit Körpern der Natur (Feder, Papier) aufbewahrt, da ihr Stoff Seelensubstanzen sind"). Allerdings lassen sich die himmlischen Bücher und Tafeln als ein Typus apocryphischer Schriften sehr hoch hinauf verfolgen 18). Eine ältere hebräische Quelle als Narboni für לוח השמור ist mir nicht bekannt, ausgenommen die Uebersetzung des Bataljusi S. 26; wozu vergl. Dieterici, Anthropol. S. 44; H. B. XIII, 37.

Der Ausdruck המולא העליון für die höchste Stufe der Intelligenz (42 1 unten, 44 3 unten, 96 3 Mitte) ist mir sonst

---

17) Auch das ist ein Typus, der vielleicht einen factischen Ursprung hat; vgl. Sindibad-Nameh (s. meinen Artikel Mischle Sindabar, in H. B. XIV, 57).

18) H. B. IV, 23 A. 27; mein: Zur pseudepigr. Lit. S. 8. Zahlreiche Citate aus der apocryph. Literatur bei Joh. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866 S. 385—87. — In Verbindung steht auch das bekannte Bild der Seele mit der **tabula rasa** (nach Alexander von Aphrodisia), das wir nicht weiter verfolgen wollen. — Mit dem לוח השמור wird das ספרא דאדם in Verbindung gebracht; es mögen daher hier einige wenig bekannte Notizen über Buch oder Bücher Adams in arabischen Quellen zur Kenntniß gebracht werden. Im Fihrist S. 317 Z. 20 liest man כתאב ספר אדם ופיה אסמא אלמלאיכה ואלאעמאל עלי אסמאיהא מגהול ואליהוד תדעיה. Die Juden erwähnten also im X. Jahrh. ein ס' אדם, worin Engelnamen und ihre practische Anwendung. Nach Taschköprisadeh (bei Hammer, Jahrb. f. Lit. Bd. 90, 1840 S. 123) sendet der indische König Melhew (?) dem spanischen Naßir le-Din Allah Abd or-Rahman eine HS. des Kalila we-Dimna mit Bildern und das Buch Adams über die Buchstaben auf 21 Olivenblättern des Paradieses (!) mit edlen Namen, Eigenschaften (סגולות ?), Zahlen, Weisheitssprüchen und erklärten Versen. — Was Flügel, Fihrist II, 11 zu I, 22 über Bücher Adams und Henoch (Idris) heranbringt, ist unbedeutend.

unbekannt, er erinnert an das gnostische **Pleroma**, das Bibago vielleicht in einem christlichen Werke fand.

Das arabische Wort אתיר für Aether 45 **2**, kommt schon in Samuel Tibbon's unedirter Meteorologie und sonst vor. — קואלנג׳ (lies קואלנג׳, das Strichelchen bezeichnet das arab. Dschim) heißt kolikartig; קולנג Kolik hat Kalonymos b. Kalonymos in seiner Uebersetzung des Buches Galens über Klystier (חקנא ebenfalls arabisch) und Kolik im Titel beibehalten. Beide Wörter kommen in hebr. medicinischen Schriften vor.

Das Verbot der חכמה יונית und der חכמות חצוניות führt B. (46 **1**) auf drei Gründe zurück, 1. Störung von עין הורי, 2. Lehrsätze (auch philosophische), welche dem Glauben widersprechen, 3. Verleitung zu Sittenverderbniß (פרוצות) und Läugnung (כפירה).

אמר החכם השכל והרוח שני מאורות (46 **4**), aus Bibago bei Meir Gabbai, עבודת הקודש f. 75 **3**; die Quelle für diese Form des Spruches ist noch unbekannt; vielfach nachgewiesen ist der, vielleicht zu Grunde liegende: „Religion und Herrschaft sind Zwillinge;" s. mein Manna S. 97; zur pseudepigr. Lit. S. 86; Jahrb. für roman. und engl. Lit. XII, 361, 373. Dieterici, der Streit S. 205 übersetzt richtig; Landsberger, Iggeret Baale Chajjim S. 200 (der König und der Glaube) hat gerade hier den Text nicht verglichen und die erwähnten Nachweisungen nicht gekannt.

Ein Beispiel von Mangel an Naturkenntniß bietet die Behauptung (93 **1**): Wenn das Feuer den Diamant (אבן הדיאמנט) nicht verbrennt, um wie viel weniger die Propheten Gottes! Bekanntlich verzehrt das Feuer den echten Diamant, als krystallisirten Kohlenstoff, vollständig.

Gebete zu Engeln und Verstorbenen verwirft Bibago, wenn man sie als Vermittler anerkennt, והוא מפורסם באמונת

הנצרים (96 1. 2); seine Erörterung verdiente eine Erwähnung bei Zunz, Syn. Poesie, S. 150. Abravanel ראש אמנה 2. 19 f. 15 b hat ganze Stücke daraus abgeschrieben (vgl. unten Anm. 60).

Wir kommen nunmehr zu den übrigen Schriften Bibago's, von denen keine edirt, kaum eine einzige näher bekannt ist, obwohl mehrere handschriftlich erhalten sind.

Wir stellen diejenigen voran, welche einem hebräischen (symbolischen) Titel haben. Indem wir ריא als 1. betrachten, zählen wir weiter.

2. זה ינחמנו (Gen. 5, 29), eine Homilie über die Weltschöpfung; gedruckt s. l. e. a, (Salon. um 1522/3), sehr selten; HS. Paris 995 2, Ende defect. Citirt in D. E. 88 2, wo zu lesen ist ובמאמר für במאמר; vgl. unten N. 9.

3. מאמר על רבוי הצורות über die Pluralität der Formen (im peripatetischen Sinne), besonders im Menschen, anonym in Paris 1004 1; ich vermuthe, daß es von Bibago ist, da Schriften desselben in 1004 2 (unten N. 6) vorkommen. In D. E. 33 1 heißt es: כי אין רבוי בצורות כלו' כי אין בנמצא הא' צורה רבוה אבל א' פעלה פעלות רבות כמו שיודע בס"ש וכבר כתבתי על זה מאמר מיוחד.

Vielleicht gehört hierher die Stelle in Saul Kohen's Fragen an Abravanel n. 11 (f. 6 2, falsch Jod paginirt) זה כשאלות מה שאל החכם המחודד ר' עלי חביליו נ"ע מאת החכם המפורסם בדורו רבי ש"ט נ"ע והיה החכם המשיב מקיים בתשובות הזה המרחקים צורה עצמית . . . עוד שכתי וראה לחכם שלם ר' אברהם כיבינ' (sic) מאמר קצר בנה ט כ' הקדמות אחשוב הוא [l. שהוא] כמשיב לר' עלי שם נראה מדבריו הזה סובר כסברת החכם ב"ר שם טוב ובמסכים עם החכם הנרבתי (sic). Ich komme auf diese anderweitig zu verwerthenden Stelle in der Besprechung des Comm. zur Metaphysik zurück.

4. מחזה שדי, citirt in D. E. 102 4 oben. Da die mir

zugänglichen Exemplare des D. E. defect ſind, ſo kann ich den Inhalt nicht angeben. Bei Benjacob S. 314 n. 905 iſt דף ק"ד Druckfehler. Vgl. auch Add. zu Catal. Bodl. p. 1093.

5. עץ חיים über Weltſchöpfung, Paris 995 1. Mehr als aus den Pariſer Catalog erfahren wir über den Inhalt dieſer Schrift aus drei ausdrücklichen Citaten in D. E. 60 a, 87 a, 88 a. Die Forſcher haben die Anfangsloſigkeit der Welt nicht ſtricte beweiſen können, ihre Reden ſind rhetoriſch, Ariſtoteles ſelbſt hielt ſeine Argumente nicht für ſtricte Beweiſe (nach Maimonides); der Verf. widerlegt die Argumente und tritt für die urſprüngliche Schöpfung aus nichts ein. Ein kurzes Reſumé der Monographie giebt er f. 87 a ff. Siehe auch unten 9.

(Schluß folgt).

Abhandlungen.

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortsetzung.)

Cap. V, 2 לכן לשקר ישבעו. Die richtige Erklärung von לכן gleich אם, auf welche sich Ewald so viel zu Gute thut, ergiebt sich aus einer masoretischen Bemerkung zu Sam. I, 276. לכן לשקר סבירין אם, d. h. einige Codices (wahrscheinlich babylonische) haben hier gelesen אם st. לכן.

V. 3 יהוה עיניך הלא לאמונה die individuelle Aeußerung des Propheten bis V. 5, welche die im Namen Gottes gesprochene Rede unterbricht — eine oft bei Jeremia vorkommende Einschaltung, — will verstanden sein. Man muß in Gedanken ergänzen: ואמר, wie der Eingang von Cap. 14, 2 אבלה יהודה; es ist ein Gebet, das der Prophet an Gott wegen der Dürre richtete, und worauf V. 11 sich bezieht; אל תתפלל בעד העם. Ebenso die Unterbrechung das. V. 19, 22, worauf die Erwiderung Gottes Cap. 15. Die prophetische Inspiration ist den Sehern öfter erst nach vorangegangenem inbrünstigen Gebete, in Folge inneren Kampfes und Ringens gekommen. Ein deutliches Beispiel giebt Jerm. 42, 4; 7. Der Rest der Judäer verlangt vom Propheten nach Gedalia's Tod eine prophetische Direktive, ob er bleiben

oder auswandern ſoll. Jeremia will ſich erſt durch Gebet dafür empfänglich machen, und es vergehen zehn Tage, ehe er die prophetiſche Stimmung und Weiſung erhält. Auch der Eingang zu Habakuk iſt als Sammlung und Vorbereitung für die prophetiſche Schaue durch Gebet zu verſtehen, worauf dann die Antwort erfolgt (2, 2 fg.).

V. 7. אי לואת hat nur einen Sinn, wenn man איך lieſt, wie LXX habe *ποίᾳ*. — Merkwürdig iſt es, daß alte Handſchriften die L.A. hatten וְאֶשְׁבַּע, wie Norzi z. St. bezeugt, auch der babyloniſche Codex Petropolitanus ed. Strack, ferner ſämmtliche alte Verſionen, Targum einbegriffen, auch die Commentatoren bis Kimchi, und doch habe die Ausgabe ואשבע, was einen andern Sinn giebt. Es haben ſich demnach trotz der Controlle der Maſora Fehler in den Text eingeſchlichen.

Daſ. וביתּ וונה יתגודדו. Die Verwechſelung von נ und ג einerſeits und ד mit ר andererſeits wegen ihrer graphiſchen Aehnlichkeit hat es zu Wege gebracht, daß die Verba נוד und גור und גרד verwechſelt wurden. Hier kann die L.A. nur ſein יתגוררו, „ſie halten ſich auf“ wie I Könige 17, 20. אני מתגורר עמה, wie auch LXX *κατέλυον* überſetzen. Dagegen Hoſea 7, 14 יתגוררו ותירוש על דגן ist zu leſen, יתגודדו ſie machen ſich Wunden als Zeichen der Trauer, und dann überhaupt „trauern“, wie Jer. 47, 5: עד מתי תתגודדי. Folglich auch daſ. 31, 18 אפרים מתגודד leg. מתגוֹדד. — נוד bedeutet „hin und her bewegen“, ſchwanken (verſchieden von נרד, das meiſtens „weichen“ „fliehen“ bedeutet, nur ſelten gleich נוד), auch Tranſitiv und Hitpael gebraucht והתגודדה כמלונה Davon נוד בראש (מנוד ראש) mit dem Kopfe hin und her bewegen, als Zeichen des Bedauerns, mit dem Dativ לנוד לו Jeremia 48, 27, כי מרי דבריך בו תתגודד kann nur bedeuten, ſich „bedauernd ſtellen“ (wie Hitpael öfter dieſe Nuance hat) und zwar zu l. מרי דַּבְרֵךְ בו ſt. דבריך.

V. 8 סוסים מחנים משכים, was מחנים oder מיחנים bedeutet, ist noch dunkel; aber משכים hat der verstorbene Rabbiner Arnheim glücklich erklärt, als von אֶשֶׁךְ teticulus, stammend, also contrahirt von מַאֲשִׁכִּים testiculati, wie מקרין מפרים. Man vergleiche damit Ewald's Etymologie von diesem Worte; sie charakterisirt seine Art und Weise, abenteuerlich unmögliche Wurzeln heranzuziehen.

V. 10 עלו בשרוחיה kann gewiß nicht „Maueren" oder „Palmen" bedeuten, und noch viel weniger „Blüthen" (nach Ewald), sondern, da נטישות dabei vorkommt, muß es hochgelegene Felder bedeuten. Also zu l. בְּשַׁדְמוֹתֶיהָ. Der störende Passus וכלה אל תעש ist ein späterer, parakletischer Zusatz, wie v. 4, 27 וכלה לא אעשה, (o. S. 61).

V. 12 לא הוא muß nach LXX *οὐκ ἔσται* gelesen werden, לֹא יִהְיֶה.

V. 13 ist nach dem Texte befremdlich. LXX geben הדבר אין בהם wieder: *λόγος κυρίου*, also וּדְבַר יְהוָה. Aber auch והנביאים ידברו להם ist nicht richtig; es muß gelesen werden דברי הנביאים יהיו להם.

V. 16 נוי איתן ist gewiß corrumpirt für חִסּוֹן, Sp. 13,15 ודרך סגרים איתן steht es sogar für אבדן, LXX *ἀπολεία*.

V. 17 ירשש ערי übergehen die Ausleger ohne Bemerkung: es müßte aber doch erklärt werden, daß es statt יְרַצֵּץ steht, durchbrechen, zerbrechen, wie öfter die phonetische Verwechselung von ש und צ (vgl. Graetz, Psalmen S. 123, 4).

V. 18 וגם כימים ההמה ist ein späterer Zusatz zum Troste, s. S. 61.

V. 24 יורה ומלקוש בעתו שבעות חקות. Mit allen exegetischen Künsten kann man dem Worte שבעות hier nicht beikommen, und man kann nur Movers Erklärung beistimmen, daß es eine Dittographie aus den vorangegangenen Wörtern קו שבעתו (שבעות) entstanden ist.

V. 26 ישור כשך יקושים kann eben ſo wenig durch die künſtl
liche Interpretationsweiſe erklärt werden, ſondern daß ש mit ס
und ר mit ד und dieſes mit ך verwechſelt wurden, alſo zu l.
יצודו כצד יקושים.

V. 28 ויצליחו ſteht ſo vereinſamt in dieſem Verſe und läßt
ſich durchaus nicht im Gedankenzuſammenhang unterbringen.
Es iſt gewiß aus der obern Zeile hinuntergekommen, aus V.
27 על כן גדלו ויעשירו ויצליחו. Und aus dieſer offenbaren Dis-
locirung, die Ewald verkannt hat, macht er eine grammatiſche
Regel über das Waw **conversivum**!

Daſ. גם עברו iſt wohl richtig, nach Ewald, in der Bedeu
tung, „voll ſein, ſchwanger ſein" zu nehmen, wie
Pſ. 73, 7 עברו משכיות לבב, und davon עֵבֶר ſchwängern
und עָבוּר „Fülle," „Getreide". Aber דברי רע kann aber un
möglich Accuſ. zu עברו ſein. Man muß vielmehr leſen עברו
רִבְרֵי רע. — Auch das erſte רע in dieſem V. iſt wohl dittograph
es ſtört die Conſtruction; es iſt zu l. דִּבְרֵי רע לא דנו דין יתום

V. 31 והכהנים ירדו על ידיהן das ähnlich **VI**, 3 רעו איש את ידו
(da את für אל ſteht und אל = על), beide ſind noch unerklärt
ebenſo daſ. 2 הנוה והמענגה. Es iſt eine halbe Löſung, wenn
man weiß, daß ſämmtliche bisherige Erklärungen dieſer Stelle
durchweg ſinnlos ſind.

Dagegen iſt **VI**, 6 הוא העיר הפקד, an dem die Commentare
herumbaſteln, nach **LXX** einfach zu erklären: ὦ, *πόλις ψευ*
δής הוי עיר השקר.

V. 15. Daß הובישו כי תועבה עשו hier wie in 8, 15 inter
rogativ ſein muß: ההובישו, iſt bereits auseinandergeſetzt Jg
1870, S. 6 fg.

V. 27—29 ſind ſo leicht verſtändlich, daß es verwunderlich
iſt, wie die Ausleger Hitzig, Ewald und Graf einen ſo verkehrten
Sinn hineinlegen konnten. בָּחוֹן bedeutet eben ſo wie בַּחוֹן un

בחן eine Höhe, von der man weit ausſchauen und prüfen kann, da das Verbum בחן gleich צפה iſt, alſo בְּחוֹן = מִצְפֶּה. Der Prophet iſt gleichſam die Umſchau gewährende Höhe, wie Jeſaia 21, 8 על מצפה אנכי עמד und Ezechiel 3, 17 צפה נתתיך. Das Wort בחן iſt gefliſſentlich gewählt, um ein Wortſpiel zu ובחנת את דרכי zu bilden. Andererſeits iſt Jeremia zugeſichert worden, daß er eine feſte Mauer und Säule ſein werde, die nicht umgeſtürzt werden könne. Jeremia 15, 20 לחומת נחשת . . . ונתתיך בצורה. In ſo fern konnte er ſagen, er ſei zur Feſte geſetzt worden בחן נבחן . . . נתתיך, etwa asyndeton ſtatt ומבחן. — In V. 28 iſt סרי סרים das erſte dittographirt. Die LXX haben auch das Wort nicht, ſondern nur *πάντες ἀνήκοοι*. Der erſte Halbvers lautet alſo einfach und verſtändlich כלם סוררים הלכי רכיל. In dem zweiten iſt bloß das כְּלָם in כְּלִים = כֵּלִים zu emendiren, um einen vortrefflichen Sinn zu geben נחשת וברזל כלים משחיתים המה. — In V. 29 iſt, wie die älteſte Maſora anmerkt, מאשתם in zwei Wörter zu zerlegen נתך מפוח מאש, und zwar bedeutet נתך ein wenig angebrannt, wie Ezechiel 15, 4 את שני קצותיו אכלה האש תמם נחר. Selbſt der Blaſebalg iſt vom ſtarken Feuer bereits angebrannt תם עפרת iſt die Fortſetzung, und bei allen dieſen gehen die Schlacken nicht ab.

VII, 4 היכל ה' היכל ה' . . . המה iſt ſt. המה zu l. חומה, und zwar fragend: ההיכל ה' חומה (vgl. Jg. 1860, S. 12).

V. 18 לעשות כונים למלכת השמים iſt unter der Himmelskönigin die Neith zu verſtehen, welche in Sais unter den Pſammtiden beſonders verehrt wurde, wie ich aus einem Citat aus Plato's Timäus nachgewieſen habe (Jg. 1874, 350). Aegyptiſch wurde dieſe Göttin genannt: Net ur ntr mut nb pe. t.: Neth, die göttliche Mutter, die Herrin des Himmels. Da Judäa nach dem Abfall von Babylonien ſich an Aegypten angelehnt hat, ſo nahm es auch den ägyptiſchen Cultus an, wie Ezechiel klagt, daß ſie im Tempelvorhofe Thier-

bilder angebracht hatten. Daher haben die nach dem Untergang Jeruſalems nach Aegypten Emigrirten den Cultus der Himmelskönigin wieder angenommen (43, 17 fg.). Die mit Cap. 7 beginnende prophetiſche Rede fällt unter Zidkija (o. S. 50) [1]. In dieſer Zeit hat ein Theil der Judäer den Neith-Cultus eingeführt. Graf bleibt noch dabei, daß darunter die aſſyriſch-perſiſche Tanais, die Mondgöttin, zu verſtehen ſei, und daß ihr Cultus hier wegen beſonderer Beliebtheit hervorgehoben werde.

VIII, 4—6. Die unſyntaktiſche Conſtruktion, bald Plural היפלו ולא יקומו, bald Sing. אם ישוב ולא ישוב, bald Mascul. und bald Femin. שובבה העם הזה, was ganz unmöglich iſt, ſtört die Ausleger durchaus nicht. Außerdem ſoll שוב bald „abfallen" und bald „zu Gott zurückkehren" bedeuten. Es iſt aber ſo leicht correkt und elegant zu machen, und ich habe im Pſ.-Comment. das einzig Richtige gegeben: היפל ולא יקום ואם ישובב ולא ישוב מרוע שובב העם הזה (ב)ירושלם משבה נצחת כלם שבבים מרצתם כסום שוטף. Bei יפל und יקום iſt das ו dittographirt, und bei שובב (V. 5) das ה, ferner iſt beim erſten ישוב und bei שב das ב ausgefallen.

V. 13 ואתן להם יעברום. Keiner der Exegeten wird mit ſeiner Erklärung dieſes Verstheiles zufrieden ſein, wenn er nicht mit ſich ſehr zufrieden iſt. Er iſt in dieſer Geſtalt ſchlechterdings unerklärbar: Man muß aber durchaus das unverſtändliche Verbum יעברום in ein Subſtant. emendiren, das zu den vorauf-gehenden Pflanzennamen einen Parallelismus bilden kann, zu ענבים, תאנים und עֳלָה. Dazu paßt einzig und allein עֲבוּר, „Fülle", „Getreide". Das Verbum wiederum muß der Art emendirt werden, daß es ungefähr den Sinn giebt: ich werde ihnen ihr Getreide (עֲבוּרָם) entziehen oder verwünſchen oder

[1]) Demnach iſt zu berichtigen, was Jg. a. a. O. S. 350 f. geſagt iſt.

vermindern. Am nächsten bietet sich dar וְאַתִּיק = וְאַתִּיק wie הַתִּיקֵם und zwar von עתק Hiphil העתיק und ע ausgefallen, vgl. weiter unten, im Sinne von „entrücken, entziehen".

IX, 7 חץ שחט oder שחוט hebe ich nur heraus, um die Unbeholfenheit der Exegeten von Fach zu charakterisiren. Das Verbum שחט „schlachten" paßt eben so wenig zu חץ, wie zu זהב, mit dem das Particip שחוט einige mal verbunden wird. Es kann daher nur transponirt von שטח [1]) „ausgedehnt", „langgestreckt, langgezogen" sein, vom Verbum שטח, das oben diese Bedeutung hat, חץ שטוח ist demnach ein langer Pfeil, und זהב שחוט dehnbares Geld, wie כסף מרקע.

V. 21 על כל מול בערלה. Hier sei nebenher daran erinnert, was ich bereits öfter bemerkt habe, daß zu lesen ist וערלה, da das ו öfter in ב verhärtet wurde und umgekehrt, daß ב in ו erweicht, „über Beschneidung und Vorhaut".

Cap. X ist die zusammenhangloseste unter Jeremia's Reden. Die Theile lassen sich nicht mit einander verbinden, und das Ganze hat weder mit dem vorhergehenden noch mit dem nachfolgenden Cap. Verbindung. Dazu kommt noch, daß VV. 12 bis 16 wiederholt sind in Cap. 51, 15—19, und es läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden, wohin diese Partie ursprünglich gehört. Movers hat aber richtig bemerkt, daß VV. 15 f. nicht hierher gehören; aber er verfehlte der Beweisführung, weil er sie Deutero-Jesaia vindicirt hat. Man muß von dem tiefern Sinn ausgehen und nicht von scheinbaren Wortparallelen. Der chaldäische V. 11 כדנה תאמרון להום אלהיא די שמיא וארקא (וארעא) ist gewiß erst im Exile gesprochen, wie denn auch die Ausll. ihn als ein späteres Einschiebsel betrachten. Es ist nicht bloß eine in der babylonischen Landessprache gehaltene Polemik gegen das chaldäische Götzenthum, sondern geradezu eine Auffor-

[1]) Ebenso in Sam. 14, 16 וישחטם במדבר transponirt st. וישטחם.

derung an die Zuhörer oder Leſer, den Heiden zu verkünden, daß ihre Götter dem Untergang geweiht ſeien: כה תאמרון להם. Nun bilden doch wohl die VV. 12—16 einen Gegenſatz dazu: Die Götter, welche nicht Himmel und Erde geſchaffen, werden untergehen, aber אלה עשה ארץ בכחו, (ſo muß leſen, das אלה vom frühern Verſe hinzuziehen; Krochmal). Beſonders erſcheint V. 15 eine Wiederholung des V. 11. הבל המה . . . בעת פקודתם יאבדו. Iſt nun, wie zugegeben wird, V. 11 exiliſch, ſo ſind es auch die folgenden VV. Folglich gehören ſie ſämmtlich weit eher urſprünglich zu dem entſchieden exiliſchen Cap. 51, als zu Cap. 10. Nun bildet V. 16 (51, 19) wiederum einen Gegenſatz zu V. 3; denn כי חקות העמים הבל הוא iſt doch grammatiſch ſo incongruent, wie nur möglich; das Nomen in Plur. חקות hat lauter pronomina in Sing. Auch an ſich giebt חקות keinen Sinn. „Die Satzungen, Geſetze der Völker"? Dieſe ſind doch nicht identiſch mit ihren Göttern! Man iſt alſo genöthigt zu leſen כי חלק העמים הבל הוא, das Theil, d. h. der Cultus der Völker, iſt eitel. Als Gegenſatz V. 16 (51, 19) לא כאלה חלק יעקב. Bilden demnach ſämmtliche VV. 2—16 ein zuſammenhängendes Ganze, eine Polemik gegen das rohe Götzenthum, und weiſen einige VV. in demſelben auf die exiliſche Zeit, ſo gehört das Ganze in dieſe Zeit, und iſt ſchwerlich Jeremianiſch. Darauf führt ja auch der Ausdruck אותות השמים (V. 2). Es können darunter nur aſtrologiſche Vorzeichen verſtanden werden, wie Jeſaia 44, 25 כפר אותות בדים und 47 החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבאו.

Die Himmelszeichen, welche die chaldäiſchen Aſtrologen gedeutet haben, und zwar gewiß zu ihren Gunſten, und alſo zur Ungunſt der Exulanten, ſollen dieſe nicht fürchten, ſondern die Völker ſollen ſie fürchten כי יחתו הגוים מהמה. Das כי, welches die Ausleger unbequem fanden, ſteht hier richtig als adverſative Partikel. —

Noch ein Beweis für die exilische Abfassungszeit dieses Stückes läßt sich anführen. V. 8 ובאחת יבער ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא ist für die Ausll. unerklärbar. אחת kann weder gleich יחדו bedeuten, noch sonst wie „in eines", womit sich die Ausll. zur Noth behelfen. Das Wort muß vielmehr dasselbe bedeuten wie Jesaia 66, 17 המתקדשים והמטהרים אל הגנות אחר אחת בתוך (wie das Keri richtig hat). Mit diesem אחת wissen die Ausll. ebenfalls nichts anzufangen. Scheinen aber nicht beide אחת denselben Sinn zu haben? Nämlich die Bezeichnung für das Bild einer Göttin, welche die Propheten nicht nennen wollten, etwa die babylonische Mylitta, oder welche auch schlechtweg die Eine, die Einzige genannt wurde. So haben beide dunkele Verse einen guten Sinn. In Jeremia: „Und in Eine sind sie vernarrt und bethört, obwohl es ein Gegenstand der Lehre (Religion) [1]) der Nichtigkeit und Holz ist". In Jesaia bedeutet es: „Sie weihen und reinigen sich in den Gärten, im Rücken (אחר) der Einen in der Mitte" (welche in der Mitte steht).

Um die syntaktische Construction in diesem Stücke herzustellen, welche von den Ausll. vernachlässigt wurde (Ewald behilft sich dabei mit „man", wenn eine Incongruenz zu grell auffällt) bietet der Text der LXX und Peschitto eine gute Handhabe. V. 3 statt עץ מיער כרתו leg. עץ מיער כָּרוּת (ἐκκεκομμένον, פסיק), Singul. zu עץ. Dann V. 4 בכסף ובזהב יחזקום . . . ייפהו (incongruent) leg. ייפום (P. קריטין, Plur.), weil der Prophet Götzenbilder im Sinne hat. Schluß. ולא יפיק

[1]) מוסר hat bekanntlich auch die Bedeutung doctrina, also hier „religiöse Lehre". Die räthselhafte Stelle in Hosea 8, 6: כי מישראל והוא חרש עשהו ולא אלהים הוא, läßt sich gut erklären, wenn man מישראל והוא emendirt in מוסר אוילי הוא, es ist eine thörichte Lehre, Religion, oder wie Abstrakta öfter gebraucht worden: „Gegenstand einer thörichten Lehre". Vgl. Habakuk vom Götzen מורה שקר (2, 18), „Lügenlehrer".

leg. יפיק (P. ולא נתפרקן), alſo auch Plur. — Zu beachten iſt, daß LXX an dieſen V. anreiht V. 9. כסף מרקע מתרשיש יובא וזהב (1 מאופז. Es reiht ſich in der That ſo recht elegant an. Das Silber und Gold in V. 4 wird in V. 9 näher bezeichnet und die Provenienz angegeben. Darauf folgt ſachgemäß V. 5, כתמר מקשה המה, das in LXX unüberſetzt geblieben. Den Sinn dieſes Paſſus hat Ewald richtig gegeben: „wie die Säule des Gurkenfeldes", d. h. eine Vogelſcheuche. Nur muß man auch hier Plur. annehmen. כתמרי מקשה (P. איך דקלא Plur.). Darauf folgt V. 6—7 מאין כמוך, bei dem das מ vom voraufgehenden אותם hinzugekommen iſt, alſo leg. אין כמוך. Daran ſchließt ſich V. 8 ובאחת יבערו und als Gegenſatz V. 10 וה' אלהים אמת und die folgenden Verſe bis 16. לא כאלה חלק יעקב gehört ſtreng alſo zum Zuſammenhange und iſt keineswegs, wie Ewald meint, ein ſpäterer Zuſatz.

Iſt nun das Stück v. V. 2—16 ein ſpäteres, im Exile entſtandenes Stück, wie mehrere Ausleger annehmen, und gehört zu Cap, 51, ſo paßt die Aufſchrift V. 1 שמעו . . . אשר דבר ה' עליכם dnrchaus nicht dazu; denn nicht bloß die Präpoſition עליכם, ſondern auch die Färbung des ganzen Verſes macht ihn zu einem ſtrafandrohenden. Die Aufſchrift kann ſich daher nur auf die Verſe 17 fg. beziehen אספי מארץ כנעתך. Dann muß eine

---

Es iſt nicht nöthig מאופז in מאופיר zu emendiren, da dieſer Name אופיר und אופז lautet (von dem ähnlichen Klang von ר und ז); von אופז ſtammt abgekürzt פז.

Im Texte der LXX herrſcht hier, wahrſcheinlich aus den Origenenſiſchen Columnen entſtanden, eine große Unordnung. Der kurze V. 5: *Ἡήσουσιν αὐτὰ* und das ſtörende *οὐ πορεύονται* ſind Fragmente von 5 נשוא ינשוא כי לא יצערו und zwar hat der Vertent es als שׂים „ſetzen", genommen, und לא יצערו einmal überſetzt: *οὐ κινηθήσονται* und das andere mal *οὐ πορεύονται*. Zieht man von V. 9 dieſen dislocirten Theil ab, ſo bleibt *ἀργύριον τορευτὸν ἐστιν, ἀργύριον προσβλητὸν ἐστιν*, zweierlei Ueberſetzungen von כסף מרקע.

Reihe von Versen ausgefallen sein, da doch אספי unmöglich den Eingang bilden kann. — כנעתך ist dunkel; „Waare" oder dergleichen kann es gewiß nicht bedeuten.

Aber der Schluß von V. 18 למען ימצאו, der den Ausll. so viel Kopfbrechens macht, ist nach Pesch. einfach und sinngemäß zu erklären: דנבעוני ונשכחונני, d. h. למען ימצאוני וישחרוני, der Schluß ist defect geworden.

Darauf bezieht sich V. 19—20 אוי לי על שברי, wenn die Bewohner des Landes in Noth sein werden, werden sie mich finden und mich anflehen, und dann sprechen: „Wehe mir ob meines Unglücks". V. 21 begründet V. 18, und V. 22 setzt die Strafandrohung fort.

V. 23—25 kann unmöglich mit diesem Stücke zusammenhängen, sondern, wie der Schluß ואת נוהו השמו andeutet, nach Eintritt der Katastrophe gesprochen oder geschrieben sein. Auch dieses ist ein exilisches Stück, ein Gebet und eine Klage des Volkes im Exile. LXX haben die Suffixe in V. 24 in Prurl.: *παίδευσον ἡμᾶς . . . μὴ ὀλίγους ἡμᾶς ποιήσῃς*, יַסְרֵנוּ · · פן תַּמְעִטֵנוּ. Selbst V. 23 ידעתי könnte corrumpirt für ידענו sein (wie umgekehrt Spr. 24, 12 כי תאמר הן לא ידענו זה, wo man entschieden ידעתי lesen muß, wie LXX haben). Also das Volk klagt und fleht in diesen Versen. In demselben V. sind alle Schwierigkeiten, welche die Ausll. gefunden haben, wie weggewischt, wenn man liest: לא לאיש הָלֹךְ והכין את צעדו, beide Verba im Infinitiv.

Der große Theil dieses Cap. ist demnach exilisch, Jeremianisch sind nur die wenigen Fragmente 17—22. Die Chronologie ist schwer zu ermitteln בפעם הזאת (V. 18) weist vielleicht auf eine Zeit nach einer vorangegangenen hin, in welcher die Strafandrohung sich nicht ganz erfüllt hatte wie auch 16, 21 und Exodus 9, 14 כי בפעם הזאת. Die Rede wäre demnach

nicht in Jojakims Zeit gesprochen, sondern später entweder in Jojachims Regierungstagen oder unter Zidkija.

Cap. XI. Die Schwierigkeit in der Aufeinanderfolge im Eingange kann leicht gehoben werden. V. ודברתם zu l. וְדִבַּרְתָּם (so mehrere Ausll.), und der Eingang שמעו ist die Einleitungsformel, welche Jeremia im Auftrage gebrauchen soll; sie ist daher V. 6 wiederholt שמעו את דברי הברית. Eigentlich ist V. 6 der Anfang der Rede. — V. 3 ארור האיש bedeutet nicht: „verflucht sei der Mann", sondern: „verflucht m ü ß t e sein", was Jeremia (in dem Traumgesichte, das er bei Offenbarung für diese Rede geschaut) bestätigt hatte. ואען ואמר אמן ה'. —

V. 10 und 17 בית ישראל ובית יהודה muß nothwendig gelesen werden ירושלם, wie ich Jg. 1880, S. 80 fg. nachgewiesen habe, daß öfter ישראל für ירושלם verschrieben ist [1]). Allerdings ist בית ירושלם auffallend; aber entweder ist zu l. בני ירושלם, oder ein Copist, der bereits ישראל vorgefunden hat, mag בית hinzugefügt haben.

V. 15 עשותה המזמתה הרבים ובשר קדש יעברו מעליך כי רעתכי ist bereits von Anderen nach LXX richtig emendirt, wo הרבים wiedergegeben ist durch: *μὴ εὐχαὶ*. Also עשות המזמות הנדרים ובשר קדש יעבירו מעליך רעתכי. Der Schluß dieses V. או תעלזי ist aber noch dunkel. LXX: *ἢ τούτοις διαφεύξῃ*; das wäre או בהם תנצלי, Pesch. dagegen דעשנת. Das wäre תָּעֻזִּי, was auch das Targum vor sich gehabt haben muß, בכן הויתא תקיפא.

---

[1]) Zu den dort angeführten Stellen ist noch hinzuzufügen Chronik II 21, 4, wo es von Jehoram von Juda heißt. ויהרג את כל אחיו וגם משרי ישראל, offenbar ירושלם. Ferner Ezech. 9, 9 עון בית ישראל ויהודה גדול במאוד · · · ותמלא הארץ דמים והעיר מלא מטה (leg. טְמְאָה). Da von der S t a d t die Rede ist, so muß im ersten Theil stehen ירושלם st. ישראל.

V. 16 לקול המולה גדולה muß entschieden in ההמון הגדול emendirt werden, da המולה kein Wort ist. ל verwechselt mit נ, und das ה von המולה zu גדול gezogen und das ה von גדולה dittographirt vom folgenden הציה. Aber auch die Congruenz muß hergestellt werden. זיה ist Mascl., dazu paßt דליותיו, aber keinesweges עָלֶיהָ. Nun wird oft das Suffixum mascul. ו mit ה' geschrieben z. B. ברעה אהלה st. ברעו אהלו. Die Masora merkt an, daß einige Codices haben ממנה, für ממנו (Frensdorff, **Masora Magna** 25, 5 ט' דמטעין ממנו; die hallische handschriftliche Masora hat dafür ה' דחמין ממנו וקרין ממנה. So kann auch hier עליה statt עליו geschrieben sein. — ורעו דליותיו ist jedenfalls eine Corruptel, die Ableitung von רעע „erschüttert sein", ist unrichtig, denn von Feuer werden Zweige mehr als erschüttert oder verdorben. Man muß durchaus lesen: וּבֻעֲרוּ דליותיו.

V. 18 וה' הודיעני ואדעה ist ebenfalls incongruent, da darauf die 2. Person folgt, אז הראיתני. Man muß also lesen הוֹדִיעֲתָנִי. — V. 19 נשחיתה עץ בלחמו ist richtig von Hitzig emendirt בְּלֵיחוֹ, in seiner Frische, d. h. vertilgen wir den Unglücksverkünder in der Jugend.

Daraus folgt, daß dieses Cap. zu den frühesten Reden Jeremia's gehört. Er hat es noch in Anatoth gesprochen, und seine eigenen Landsleute haben ihm deßwegen nachgestellt. Gesprochen ist diese Rede, wie aus dem ersten Theil folgt, zur Zeit der Reaktion gegen die Josianische Verbesserung. Als das Bundesbuch (ספר הברית, Deuteronomium) aufgefunden worden war, hatte der König Josia das ganze Volk mit einem Eide und Bündniß verpflichtet, das Gesetz zur Lebensnorm zu machen. Dieses Bündniß wurde aber mit dem Regierungsantritt Jojakims gebrochen. Das Volk war wieder in den Götzenkultus der Zeit vor der Reichsverbesserung zurück-

gefallen. Das sagt deutlich V. 10 שכו על עונות אבותם הראשנים. Dieses Cap. ist aber selbstständig und gehört nicht zum Folgenden. Es besteht aus 2 Theilen, der erste bis V. 17 an das Volk gerichtet, und der letzte gegen die Bewohner der Anatoth, des Propheten giftige Feinde.

Cap. XII ist ebenfalls selbstständig. Der Eingang ist eine Betrachtung und Klage des Propheten über die Schlechtigkeit und Scheinheiligkeit des glücklichen Frevler, eben so wie der Eingang zu Habakuk. Wahrscheinlich fehlt im Eingange die Angabe, wie der Prophet zu dieser Betrachtung gekommen ist (o. S. 97). — Uebrigens V. 2 ילמ kann nicht richtig sein, vielleicht leg. יפריחו, da ח und כ öfter verwechselt werden, und aus פר kann ל geworden sein. Unter diesen glücklichen רשעים und בוגדיכגד sind nicht die Männer von Anatoth zu verstehen, wie die Ausleger es erklären, indem sie Cap. 12 mit 11 verbinden, sondern die Patricier und Volksführer und Verführer. Diese glaubte der Prophet verwünschen zu dürfen, verwahrt sich aber in V. 3 dagegen, als ob ein persönliches Interesse ihn dazu veranlasse, wie Ps. 139, 21—27 משנאיך ה' אשנא, und כי (l. בְצַע) דרך עצב . . חקרני אל אם. — Uebrigens derivirt התקם nicht von נתק, das nur „ritzen, reißen, zerreißen" bedeutet, sondern von עתק und התיקם = העתיקם mit synkopirtem Guttural.

V. 4. לא יראה את אחריתנו giebt keinen Sinn; LXX ὅδους ἡμῶν leg. את ארחותינו. Gott wird ihre schlechten Wege nicht sehen. So Ewald erst in der 2 ten Auflage bemerkt.

Die folgenden VV. 5—6 sind nun erst vollständig verkannt worden. Die meisten nehmen sie als Anrede Gottes an den Propheten, daß er noch Schlimmeres von seinen Verwandten, den Leuten von Anatoth, erleiden werde. Wie verkehrt! Die Verse müßten dann aus Cap. 11 hierher gerathen sein. Beachtet haben die Ausll. nicht, daß die Apostrophe zum Schluß

an die bösen Nachbarn, welche Israels Erbe antasten (הנעים בנחלה) sehr befremdlich ist. Sie steht auch nicht im losesten Zusammenhange mit dem Hauptinhalt dieser Rede. Der Schlüssel liegt aber in V. 6 גם אחיך ובית אביך גם המה בגדו בך. Nur muß אחיך richtig erfaßt werden. Edom wird durchweg als Brudervolk Israels behandelt. (Numeri 20, 14; Deuteronom. 23, 83, Amos 1, 11, Obodia 1, 19). Insofern Esau und Jakob Brüder sind, und der erstere sich früher angesiedelt hat, so bildete er eigentlich das Vaterhaus. Wenn also gesagt ist, sogar deine Stammverwandten und dein Vaterhaus sind falsch gegen Dich (vgl. noch Klagelieder 1, 2 כל רעיה בגדו בה היו לה לאיבים) so muß darunter Idumäa verstanden werden. Nun hatte auch Edom unter andern nahen und fernern Völkern Botschafter nach Jerusalem gesendet, um zuerst Jojakim und dann Zidkija zu überreden, von Babylonien abzufallen und ein Bündniß mit ihnen und Aegypten zu schließen (Jerem. 25, 17 fg., 25, 3). Davor warnt nun der Prophet das Volk, den Sirenen stimmen der blutsverwandten Völker kein Gehör zu geben, אל תאמן בם כי ידברו אליך טובות. Enthält V. 6 eine Anrede an das Volk, so ist V. 5 um so deutlicher als eine solche aufzufassen. „Wie willst du mit Rossen einen Kampf aufnehmen (תתחרה = תתחרה wie מלחמה, והתגרה), wenn dich schon Fußgänger müde gemacht haben", d. h. wie willst du gegen das mächtige Babylonien dich erheben, wenn du mit schwachen Völkern den Kürzern gezogen hast. Das bezieht sich wohl auf das Factum in König II, 24, 2, daß unter Jojakim Streifschaaren von Aram, Moab und Ammon im Anschluß an Chaldäer Judäa verwüstet haben. Nur Edom verhielt sich scheinbar theilnehmend. Der Prophet warnt aber vor ihm, daß auch dieses nicht zuverlässig sei. —

Zur Worterklärung V. 5. ובארץ שלום אתה בטח ist nicht eine so prägnante Klimax wie im ersten Halbverse. Hitzigs Emendation בו statt בטח befriedigt nicht. Zunächst ist wohl

בארץ zu emendiren in בארח, wie Pſ. 140, 10 בארץ מישור, wo die L.A. der Peſch. בארח den einzig richtigen Sinn giebt. Alſo וכארח שלום אתה בטוח; dieſes regt die Emendation פִּסַּחְתָּ an. Du biſt auf friedlichem Wege lahm, wie erſt בגאון הירדן. Auch dieſes Bild iſt prägnanter, wenn man von der Bedeutung גאה ausgeht, als Steigen des Waſſers (Ezechiel 47, 5) כי גאו המים. Vielleicht iſt gar der Infinitiv dafür zu ſetzen בְּגָאוֹת הירדן. — In V. 6 iſt zu מלא קראו . . zu ergänzen קול מלא.

V. 7—8 kann wohl ein hiſtoriſches Factum ſchildern, daß Juda bereits durch fremde Völker viel gelitten hatte, etwa unter Jojakim wie oben angegeben (ſ. auch Graf). V. 9 העיט צבוע muß wohl geleſen werden כעיט, wie באריה ביער, das Volk iſt mürriſch gegen Gott wegen der erlittenen Demüthigung. Darum ſei die Strafe העיט סביב עליה. Allein wir erfahren aus der ganzen Rede nicht, was das Volk eigentlich verbrochen hat, um den gewaltigen Unwillen Gottes zu verdienen. Der 2. Halbvers כל חיתו השדה התיו לאכלה löſt das Räthſelhafte.

Jeſaia 56, 9 beginnt nämlich ohne Zuſammenhang mit dem Voraufgehenden mit denſelben Worten, wie hier: כל חיתו שדה אתיו לאכל, und dieſes Stück ſteht im Zuſammenhange mit den folgenden VV. bis 57, 13 a. Abgeſehen daß dieſes Stück, eine Strafrede, den Zuſammenhang in der Jeſaianiſchen Gedankenfolge außerordentlich ſtört — indem voraufgehend und nachfolgend nur Troſtworte gegeben ſind — abgeſehen davon, iſt die ganze Sprachfärbung der Deutero-Jeſaianiſchen Darſtellung völlig fremd. Sie erinnert vielmehr lebhaft und aufdringlich an den Jeremianiſchen Styl (57, 7 העל אלה אנחם; 1V. 10 כרב דרכך יגעת לא אמרת נואש (56, 1); ואין איש שם על לב, wie Jerem. 12, 12). Dann die Erwähnung der Kinderopfer (57, 5), die bei keinem andern Propheten außer Jeremia (und Ezechiel) gegeißelt werden. Ewald hat das Fremde und Befremdliche in dieſem Stücke geahnt, und

hin und her gerathen, daß es vielleicht einem ältern Propheten angehöre, und daß es vielleicht Jeremianisch sei. Es ist aber entschieden Jeremianisch, und gehört strengstens zu unserm Kapitel. Sonst noch irrte Ewald mit der Annahme, daß dieses fremde Stück in Jesaia nur bis 57, 11 reiche; recht verstanden gehört auch 12 und 13 a dazu. Ferner irrte Ewald mit der Annahme, Deutero-Jesaia habe dieses Stück direkt angereiht, um auch nebenher das Götzenthum zu geißeln. Dieser große exilische Prophet zeigt aber zu viel Feingefühl, als daß man ihm diese Geschmacklosigkeit zutrauen sollte. 56, 8 schließt mit der Verheißung, daß Gott die Verbannten Israels sammeln und neue Gottesverehrer von fremden Völkern zu den früheren sammeln werde. Cap. 57, 14 fg. giebt ebenfalls trostreiche Verheißungen, und inmitten dieser Trostreden soll ein Sündenregister eingefügt sein, das in dieser Zeit gar nicht mehr verstanden werden konnte? Man kann recht gut aneinanderreihen den Schluß von Deutero-Jesaia, wo das fremde Stück anfängt, mit dem Anfang der Deutero-Jesaianischen Redeweise, wo dieses Stück zu Ende ist.

56, 8	57, 13 b 14
כה אמר ה׳ — נאם ה׳ אלהים מקבץ נדחי ישראל עוד אקבץ עליו לנקבציו.	והחוסה בי ינחל ארץ וירש הר קדשי ואמר סלו סלו פנו דרך.

Wie abgerundet erscheint durch diese Anreihung der Gedankengang!

Und wenn man dieses von Jesaia losgelöste Stück wiederum mit dem Inhalt von Cap. 11 in Jeremia verbindet, deren Zusammengehörigkeit durch den gleichen Halbvers (חית) כל חית (לאכל) לאכל (חית) שדה אתי hinlänglich angedeutet ist, so erhält dieses besseres Verständniß und Prägnanz. Welche Ungeheuerlichkeit hat sich denn das Volk zu Schulden kommen lassen, daß die wilden Thiere wie der Raubvogel (העיט) zusammengerufen werden, um es zu zerfleischen? Das von Jesaia losgelöste Stück giebt

eine nur zu grelle Antwort darauf. Freilich muß dieses Stü besser ausgelegt werden, als es bisher geschehen [1]).

Zu dem Halbverse: כל חיתו שדה וגו' ist in dem Stücke da Parallelglied gegeben כל חיתו ביער — V. 7 צפיו עורים ist ohn Beziehung auf unser Cap. unverständlich. An dieses aber ange reiht, bezieht es sich auf das Volk. Also zuerst von den blin den, hundesmäßig gierigen, eigennützigen Weinlüsternen, falschen Propheten. — V. 57, zweimal הצדיק und zwar אבד und נאסף im Singul. neben נשי חסד im Plur. scheint auf einen besonders Gerechte hinzuweisen. Mit einem gewissen Takt verstand Raschi darunte den König Josia. Sein Tod und der der Männer der Hinge bung ist erfolgt wegen der einreißenden Schlechtigkeit. Abe Niemand achtet darauf. V. 4 werden die Götzendiener al

---

[1]) Die Einzelauslegung dieses Stückes ist bisher verfehlt gegeben V. 56, 10 הזים ist ein Hapaxlegomenon und unverständlich; leg גהרים (graphische und phonetische Verwechselung von ז und ר, die öft vorkommt) „kauern". V. 11 והמה רעים leg. רָצִים Zum Schlu מקצהו leg. מְרֻצָתוֹ wie Jer. 5, 8. — V. 12 אקחה leg. נקחה con gruent mit נסבאה, (Pesch. Plur. נסב). — 57, 2 die Incongruen יבוא שלום ינוחו על משכבתם הלך נכחו ist zu auffallend; leg. ח על משכבו תם הלך. — V. 3 ותזנה kann nicht Verbum sein; leg. זוֹנָה LXX πόρνη. — V, 5 הנחמים kann von נחם deriviren in der Bedeutun „brüllen und klagen" (Jhg. 1876, S. 504). — V. 8 רזנך kann nicht Denkmal sein, sondern muß hier bedeuten membrum virile wie Ezechiel 16, 17 ותעשי לך צלמי זכר ותזני בם. — Das. אתי גְלִית leg. Kal גָלִית und וַתַּעֲלִי statt ותעלי. — Zu ותכרת oder richtig ותכרתי zu ergänzen ברית, und מֵהֵם leg. עִמָּהֶם. — Der Schluß חזית ist Denkmal, das weit sichtbar ist, wie קרן חזות, Daniel 8, — V. 9 ותשרי למלך giebt keinen Sinn; שור, „wandern" ist gesucht, ein gleich תור, was auch nicht „wandern" bedeutet. Leg. ותשחדי לְמֶלֶךְ בשמן, „beschenken", wie Ezech. 16, 33. ותשחדי אותם Die Fortsetzung ותשלח ציריך עד מרחוק hat eine Parallele in Ezechiel 16, 16

Gegensatz zu dem Gerechten und den Frommen apostrophirt. V. 5—8 beschreibt die verschiedenen Arten der götzendienerischen Verkehrtheit. Und zum Schluß, daß die so sehr und von überall her aufgesuchten Götzen dem Volke in der Noth nichts nützen werden: „ein Wind wird sie hinwegwehen". Das ist das Sündenregister, das Jeremia dem Volke vorhält, um das strenge Strafgericht כל חית השדה אתיו לאכלה im Eingange zu motiviren.

Mit V. 10 Cap. 12 in Jeremia beginnt eine andere Wendung, eine Diatribe gegen die vielen Hirten, welche Gottes Weinberg zerstört haben, d. h. gegen die feindlichen Völker, רעים רבים. Auch das Folgende ist gegen diese Völker gerichtet. Dafür spricht in V. 12 מקצה הארץ ועד קצה הארץ und אין שלום לכל בשר, also von einem Ende der Erde (nicht des Landes). Das paßt nicht auf das israelitische Volk. Dann muß man im Eingange lesen בֹּאוּ שדדים Imperat. Sonst paßt כי חרב לה' אכלה nicht. Auch V. 13 bezieht sich auf die Feinde und anstatt נחלו לא יועילו leg. נִלְאוּ ולא יועילו (nach Pesch. לאו) und statt מתבואתיכם leg. מתבואתיהם, wie Hitzig richtig emendirt. Daran schließt sich sachgemäß in prosaischer Rede die Strafandrohung gegen die Nachbarvötker Israels, welche dessen Erbe antasten. Es ist der Schluß der Strophe, welche mit רעים רבים beginnt.

ותשלח מלאכים אליהם כשדימה. — V. 16 ברב דרכך יגעת לא אמרת נואש ist unverkennbar eine Jeremianische Ausdrucksweise. — חית ידך מצאת ist unerklärlich; leg. מִחְיַת דַּיֶּיךָ „genügenden Lebensunterhalt". Der Schluß על כן לא חלית ist noch dunkel. — Unverkennbar bildet V. 11 einen einheitlichen Gedankengang: „Wen hättest du fürchten sollen, da du an mich nicht gedacht": הלא אני מחשה ומעולם (offenbar leg. וּמַעֲלִים, nicht wie Ewald sinnlos הלעלם). dann ואותי לא תיראי. Trotzdem spaltet Ewald diesen V. in zwei und vindicirt den letzten Theil Deutero-Jesaia. Er hat das ganze Stück mißverstandeu. — V. 12 ist dunkel und entschieden corrumpirt. — V. 13 בועקך יצילך קבציך gewiß zu lesen שִׁקֻצַיִךְ, „deine Gräuelbilder" wie Jerem. 13, 27 gleich 2, 28. Und dazu paßt der Schluß ואת כלם ישא רוח, nämlich die Götzen.

Ursprünglich mag der Schluß gelautet haben: כי כה אמר ה' על כל שכני הרעים. Jedenfalls zu l. שְׁכֵנִים wie die Versionen haben. — Dieser Vers individualisirt die vielen Hirten, welche den Weinberg zerstört haben; es sind die Nachbaren, also die גדודי ארם מואב ובני עמון, welche unter Jojakim das Land verwüstet haben (o. S. 111).

Dieses Cap. in Verbindung mit dem in Deutero-Jesaia gerathenen Stück ist demnach eine wichtige Urkunde für die Geschichte. Es stammt entweder aus der Zeit Jojakims (wenn man das הצריק אבד urgirt, o. S. 114), oder aus der Zeit Jojachins.

(Fortsetzung folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Exod. 12, 3. Der Plural „Redet" ist so zu verstehen: Wenn Moses redete, neigte Aharon sein Ohr, um mit Ehrfurcht zuzuhören, daher wird es ihm so angerechnet, als ob er selbst Gottes Wort gehört hätte [1]) — Exod. 12, 13. Ist denn nicht Alles vor Gott offenbar, der da weiß, was im Finstern ist, und bei dem das Licht wohnt (Daniel 2, 22), dem auch die Finsterniß nicht finster ist (ψ 139, 12), warum heißt es dann: und ich werde sehen das Blut? Antwort: zum Lohne für das Gebot, das ihr ausübet, offenbare ich mich über euch und verschone euch. Nach Jesaia 31, 5 bedeutet פסח verschonen. [2]) — Exod. 12, 36. Die „Gunst" ist so zu verstehen, daß die Aegypter die Bitte der Israeliten, ihnen Geräthe zu leihen, kaum ausge-

[1]) Mech. z. St. (3 b).

[2]) Mech. z. St. (8 a) und zu 12, 23 (12 a).

ſprochen, gewährten [1]). — Exod. 22, 23. Der Zorn Gottes bedeutet nach der parallelen Stelle Deut. 11, 17 Regenmangel und Exil [2]). — Exod. 22, 30. Dem erſten Satze des Verſes giebt J. die Wendung: Wenn ihr heilig ſeid, dann ſeid ihr mein [3]). — Num. 18, 8. רגה bedeutet, daß Gott die Prieſtergaben mit Freude verlieh. Darauf ſagten ſeine Schüler zu Ismael: Meiſter, gab es denn auch bei der Verhängung der Sündflut, wo derſelbe Ausdruck gebraucht wird (Gen. 6, 17), Freude bei Gott? Wol, erwiederte er, es iſt eine Freude vor Gott, wenn die ihn erzürnen aus der Welt ſchwinden, nach Prov. 11, 10, ψ 3, 8, ψ 10, 16, ψ 104, 35. [4]). — Die Aufeinanderfolge des Geſetzes von den Prieſtergaben nach dem Abſchnitte von Korach erklärt Ismael mit einem Sprüchworte, welches beſagt, daß oft kleiner Schaden großes Glück bringe [5]). Die Anſprüche, mit denen Korach gegen das Recht

---

[1]) Mech. z. St. (14 b). Die Erklärung iſt mit dem Ausdrucke für einfache, wörtliche Schriftdeutung, כמשמעו, eingeleitet. Die Gegenanſicht iſt von Joſe, dem Galiläer.

[2]) Mech. z. St. (95 b), ausführlicher anonym in Sifrê zu Deut. § 43.

[3]) כשאתם קדושים הרי אתם שלי, Mech. z. St. (98 a).

[4]) Sifrê zu Num. 18, 8, § 117.

[5]) משל הדיוט אומר למוכתי נשברה רגל פרתי. Dieſes Sprüchwort finden wir in zwei paläſtinenſiſchen Erzählungen, die gewiſſermaßen den Urſprung deſſelben erklären ſollen. In der einen, wie in der andern finden wir den Namen des Eliezer b. Hyrkanos genannt. Einmal, Gen. r. c. 42 Anf., iſt es dieſer ſelbſt, der, als ihm beim Pflügen das im Sprüchworte bezeichnete Unglück widerfährt, den Entſchluß faßt zu fliehen und zu Jochanan b. Zakkai zu gehen, dabei ausruft: Zu meinem Glücke brach der Fuß meiner Kuh. In der andern Erzählung hat Abba Juban Gelegenheit, das auszurufen (j. Hor. 48 a, Lev. r. c. 5). Dieſer, ein ſehr reicher und wohlthätiger Mann aus der Gegend von Antiochia, der von Eliezer, Joſua und Akiba beſucht zu werden pflegte, war verarmt; aber der Segen der genannten Weiſen bewährte ſich und als er auf dem einzigen ihm gebliebenen Grundſtücke pflügte, verſank ſeine Kuh in eine Vertiefung und brach das Bein, wobei aber ein ſehr reicher Schatz zu Tage kam.

Aharons auf die Prieſterwürde auftrat, hatten zur Folge, daß dieſes Recht durch die Verleihung der Prieſtergaben ausdrücklich beſtätigt ward, wie ein König eine unverbriefte und daher anfechtbare Schenkung durch eine beim Gericht hinterlegte Schenkungsurkunde beſtätigt [1]). — Zu Deut. 3, 26 wendet Ismael ein anderes Sprüchwort an, welches darauf hindeuten ſoll, daß Gott um ſo ſtrenger gegen Moſes verfuhr, je frömmer dieſer war [2]). —

3. Homiletiſches.

An das Geſetz von dem Sühnegeld, durch das ein der Todesſtrafe Verfallener ſich loskauft (Exod. 21, 30), [3]) knüpft Ismael die Betrachtung: „Komm und ſieh das Erbarmen des Schöpfers über den Sterblichen, daß er es dieſem geſtattet, ſich dem vom Himmel über ihn verhängten Tode durch Geldſühne zu entziehen!" Das werde auch durch die Bibelſtellen: Exod. 30, 12, II Kön. 12, 5, Prov. 13, 8, Dan. 4, 24, Hiob 33, 24 beſtätigt [4]). — Eine Andeutung der vom Himmel verhängten Todesſtrafe, der im Geheimen waltenden Gerechtigkeit Gottes,

---

[1]) Sifrē zu Num. 18, 20, § 119, vgl. ib. § 117. Benützt in Tana dibe Elija I, c. 21.

[2]) מכאן היה ר' ישמעאל אומר משל הדיוט אומר לפום גמלא שיחנא Sifrē zu Num. § 135; als חנא דבי ר' ישמ' Sota 13 b. Das Sprüchwort wendet ohne Einleitungsformel an der Amora Joſeph, Kethub. 104 a, als Volkswort — אמרי אינשי — iſt es citirt Kethub. 67 a; mit תני ר' ישמעאל in Gen. r. c. 19 Anf., Koh. r. zu 1, 18. Anonym wird in Sifrē zu Deut. 1, 7 (§ 6) in ähnlicher Weiſe ein Sprüchwort angewendet משל הדיוט אומר עבד מלך מלך, citirt als חנא דבי ר' ישמעאל in b. Scheb. 47 b.

[3]) Die Todesſtrafe wird als eine nicht durch irdiſches Gericht auszuſprechende, ſondern vom Himmel zu verhängende — בידי שמים — erklärt, da ſie im erſtern Falle nicht durch eine Geldbuße erſetzt werden könnte.

[4]) Mech. z. St. (87 a): בוא וראה רחמיו של מי שאמר והיה העולם על בשר ודם שאדם קונה את עצמו בממון מידי שמים.

findet J. in dem Schlußsatze des Gesetzes vom Geländer um das Dach (Deut. 22, 8) und er citirt dazu Koh. 9, 12 [1]). —

Ueber Sünde und Sühne lehrte Ismael, daß es vier Klassen der Sühnebedürftigen gebe. Die Uebertretung positiver Satzungen wird durch die Reue gesühnt, den Entschluß die Satzungen fortan zu üben, nach Jer. 3, 23. Die Verletzung eines Verbotes wird durch Reue allein nicht gut gemacht, erst der Versöhnungstag macht die Sühne vollständig, nach Lev. 16, 30. Wen eine Sünde belastet, auf die Ausrottung oder Todesstrafe gesetzt ist, dem wird volle Sühne erst durch Prüfungen und Leiden, nach ψ 89, 33; aber weder Reue noch Versöhnungstag, noch Leiden genügen, um die Entweihung des göttlichen Namens [2]) zu sühnen: diese Schuld wird erst durch den Tod ganz gesühnt, nach Jer. 22, 4 [3]). — Deut. 22, 14 veranlaßt J. zu der Bemerkung: Komm und sieh, was Haß bewirkt, er bringt zu verleumderischer Anklage! [4]) — Aus Deut. 20, 19 zieht er die Lehre, daß Gott die Baumfrüchte geschont wissen will; denn wenn schon die Bäume selbst zu

[1]) Sifrê z. St., § 229. In b. Sabb. 32 a lesen wir die vorher stehende Bemerkung, welche mit der Ismaels enge zusammenhängt, als aus der Schule J.'s herrührend.

[2]) S. unten, Cap. XII, Abschnitt 1 Ende.

[3]) Tos. Joma 5 (4), 6. Dieser Version steht am nächsten die des bab. Talmud, Joma 86 a, — woraus Midr. Mischle zu 10, 2. In der Version des jeruš. Talmuds (Joma 45 b, Schebuoth 33 b, Synh. 27 c), sowie in Mech. zu 20, 7 (68 b f.) und Ab. di R. N. c. 29 werden die citirten Bibelstellen als einander widersprechend vorangestellt und der Widerspruch dann dadurch gelöst, daß in ihnen von den verschiedenen Sühnen verschiedener Sünden die Rede sei. — Dieser Ausspruch Ismaels erfreute sich einer gewissen Berühmtheit, indem — wie aus allen angeführten Stellen, mit Ausnahme der Tosefta, ersichtlich — der römische Tannait Mathia b. Charasch, der bloß im Allgemeinen von ihm gehört hatte, von einem in Rom weilenden Tannaiten sich ihn vortragen ließ. S. weiter unten unter Mathia b. Charasch, Cap. XIII, Abschn. 8.

[4]) Sifrê z. St. § 235. בוא וראה מה שנאה גורמה שהיא מביאה לידי לשון הרע.

verwüſten verboten iſt, wie erſt ihre Früchte [1]). — In der Mahnung, nicht dem Herzen und den Augen nachzuwandeln Num. 15, 39, ſieht Ismael eine die zweideutigen Worte in Koh. 11, 9 einſchränkende Warnung, die Freuden des Lebens nur innerhalb der geſetzlichen Schranken zu genießen [2]) —

4. Die bibliſchen Gebote. Das Studium der Lehre.

Unter den bibliſchen Lehren nimmt das Verbot des Götzendienſtes, enthalten in den zwei erſten Geboten des Dekalogs, die hervorragendſte Stelle ein, als „das erſte Wort, das Moſes aus dem Munde der Allmacht verkündet ward"; daher iſt unter dem „Wort des Ewigen" (Num. 15, 31) das Gotteswort *κατ' ἐξοχήν*, das vom Götzendienſte zu verſtehen [3]). Jedoch

---

[1]) Sifrê z. St., § 203.

[2]) Sifrê z. St. § 115. In Lev. r. c. 28 Anf. und Koh. r. z. St. wird berichtet, daß der Widerſpruch zwiſchen Koh. 11, 9 und Num. 15, 39 das Motiv war, aus dem man das Kohelethbuch dem Gebrauche entziehen wollte. S. auch Ab. di R. N. c. 1.

[3]) Sifrê z. St. § 112. . . ר' ישמעאל אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר שנאמר כי את דבר ד' בזה שביזה על דיבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה אנכי . . לא יהיה לך, In der Parallelſtelle, Synh. 99 a (תנא דבי ר' ישמ') fehlt das Wort הראשון, wodurch dem Ausdruck jener Sinn verliehen iſt, den Raſchi zur Stelle darin findet, durch den Hinweis auf den Kanon des babyloniſchen Talmud (Makkoth 24 a), daß die erſten zwei Worte des Dekalogs unmittelbar von Gott an Iſrael verkündet wurden: אנכי ולא יהיה מפי גבורה שמענום, daß ſie alſo vorzugsweiſe „Gottes Wort" ſeien. Dieſen Kanon citirt Raſchi auch zu einem Satze der Schule Ismaels über Num. 15, 22, Horajoth 8 a, wo er ſogar irrthümlich in den Text des Talmuds geraten iſt. (S. Dikduke Sofrim z St.). Aus Sifrê ſelbſt iſt nicht erſichtlich, daß ſchon Ismael dieſen Unterſchied zwiſchen den erſten zwei und den übrigen Geboten des Dekalogs annahm; dieſer Unterſchied beruht übrigens auf dem Umſtande, daß nur in den erſten zwei Geboten (Exod. 20, 2—6) Gott in erſter Perſon von ſich ſpricht. — Raſchi zu Makkoth 24 a beruft ſich auf die „Mechiltha" zu dem Pſalmſatze 62, 12. Er ſcheint die Sätze in Sifrê zu Num. § 42 und § 111 im Auge gehabt zu haben, wo aber jener Kanon nicht deutlich ausgeſprochen iſt. — Zu דבור הראשון vgl. noch Geiger, J. Z. IV, 113 f.

auch dieses Verbot unterliegt dem allgemeinen Grundsatz von den Geboten Gottes, daß der Mensch sie übe, um durch sie zu leben, nicht aber um durch sie zu sterben (Lev. 18, 5); wenn an den Israeliten die Aufforderung ergeht, entweder ohne Zeugen Götzendienst zu treiben oder sein Leben zu verlieren, möge er — so lehrte Ismael im Gegensatze zu seinen Collegen [1]) — sein Leben retten. Aber er erleide eher den Tod, als daß er öffentlich den Götzen diene, denn es ist geschrieben (Lev. 22, 32): Ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen [2])! — Daß das Sabbathgebot der höhern Pflicht, sein Leben zu retten, auch im Zweifelsfalle weichen müsse, das erwies Ismael, als er mit Akiba und Eleazar b. Azarja die Frage erörterte, durch Schlußfolgerung aus dem Gesetz über den Einbrecher, den man tödten dürfe, um einem etwaigen Anschlage auf das eigene Leben zuvorzukommen (Exod. 22, 1); „wenn Blutvergießen, welches das Land verunreinigt und die Gottesgegenwart aus Israel weichen läßt, gestattet ist, um sein Leben zu retten, sollte nicht zur Rettung eines Menschenlebens das Sabbathgesetz verletzt werden dürfen [3])?

Die große Bedeutung der Gesetze über Unzucht und verbotene Ehen findet Ismael in dem Umstande bezeichnet, daß der Abschnitt über dieselben mit dem Namen Gottes eingeleitet und geschlossen wird (Lev. 18, 2, 30) [4]). — Die Wichtigkeit der Be-

---

[1]) S. Grätz IV, 464.

[2]) Sifrâ zu Lev. 18, 5 (86 b), Synh. 74 a.

[3]) Mech. zu Exod. 31, 13 (103 b), Joma 85 a, vgl. Mech. zu 22, 1 (89 a). In Tos. Sabb. c. 15 (16) Ende tradirt diese Argumentation Ach a im Namen Akibas und erweitert sie durch die Deutung von Lev. 18, 6 und 22, 32, welche mit einer wesentlichen Modification — wonach Götzendienst auch ohne Zeugen nicht gestattet ist, um das Leben zu retten — ebenfalls aus dem im Vorhergehenden angeführten Satze Ismaels übernommen ist.

[4]) Sifrâ zu 18, 2 (85 d) חמורות העריות שהוא פותח בהם ביו"ד ה"א ומתחם ביו"ד ה"א שכתולדת הענין הוא אומר אני ד' וכסוף הענין הוא אומר

ſchneidung iſt darin angedeutet, daß in dem betreffenden Abſchnitte, Gen. 17, dreizehnmal das Wort „Bund" vorkömmt [1]). — Die religiöſen Gebote ſeien auch in ſchöner Form zu erfüllen: ſo lehrte Ismael mit Anlehnung an die Worte Exod. 15, 2, „dies iſt mein Gott, ich will ihn verherrlichen" (wörtlich: ſchön machen). Da der Menſch der Herrlichkeit ſeines Schöpfers nichts beifügen könne, ſei darunter die Beſtrebung zu verſtehen, die Gebote des Schöpfers ſchön auszuführen, eine ſchöne Laubhütte, einen ſchönen Feſtſtrauß, ſchöne Schaufäden und ſchöne Phylakterien zu haben [2]). In einer erweiterten Verſion dieſes Ausſpruches [3]) wird in den Kreis dieſer Gebote auch das Schreiben der Geſetzesrolle miteinbezogen, welches mit ſchöner Tinte und ſchönem Rohre durch einen kunſtfertigen Schreiber zu geſchehen habe. Als einmal einer dieſer **librarii**, der nachher berühmte Meïr zu Ismael kam, ermahnte ihn dieſer: Mein Sohn, ſei ſorgfältig, denn deine Arbeit iſt eine

---

אני ד' אלהיכם. Den Ausdruck חחלת הענין, סוף הענין wendet Ismael auch in dem oben S. 72, A. 4 angeführten Satze an, ſ. auch ebend, A. 3.

[1]) Mech. zu 18, 3 (58 a), גדולה מילה ששלש עשרה בריתות נכרתו עליה Mſ. Nedarim Ende.

[2]) Mech. z. St. (37 a), vgl. j. Pea 15 b וכי אפשר להנוות קונו אלא אתנאה לפניו בכתוב אעשה לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה. להנוות iſt jedenfalls richtiger als להשוות des Jalkut, jer. Pea hat den Piël לנוות, was auch aus להנוות zuſammengezogen ſein kann.

[3]) Sabb. 133 b, anonyme Bar., in welcher aus der dem Schrifttext (ואנוהו) entſprechenden 1. Perſon der Imperativ (התנאה, עשה) geworden iſt. Der Anfang dieſer Bar. התנאה לפניו בכתוב wird Sukka 11 b angeführt; in einer etwas kürzern Form und die erſte Perſon gebrauchend (אנאה, אעשה) findet ſie ſich Nazir 2 b. Vgl. noch Maſ. Sofrim 3, 14, wo namentlich die Erforderniſſe der Geſetzesrolle erweitert ſind und aus dem לבלר אומן geworden ſind לבלרין נאין. — Von einer Unterſuchung Ismael's gegen einen Schreiber, der einen Band mit Gebetſtücken (טומוס של ברכות, Jer. dafür חכריך של בר') geſchrieben hatte, was verpönt war, leſen wir Toſ. Sabb, 13 (14), 5, j. Sabb. 15 c, b. Sabb. 116 a. (Vgl. Monſchr. 1873, 33 leg. של ה ל כ ו ת Red.).

göttliche; wenn du nur um einen Buchstaben mehr oder weniger schreibst, ist's als ob du eine Welt zerstörtest [1])!

Die Offenbarung am Sinai dachte sich Ismael so, wie sie in Deut. 4, 36 beschrieben ist, welchen Vers er benützte, um den Widerspruch zwischen Exod. 20, 22 und 19, 20 auszugleichen [2]). Die in Exod. 24 geschilderte Bundesschließung ging der Offenbarung voran, und als Moses das Volk mit dem Bundesblute besprengt hatte, sagte er: Nun seid ihr gebunden, geknüpft und gefesselt, morgen kommet und nehmet die Gebote entgegen [3])! Die mit Exod. 21, 1 beginnende Gesetzesreihe ist am Sinai gegeben, was durch das einleitende und dem Vorhergehenden sich anschließende „Und diese" angedeutet wird [4]). Sonst sind am Sinai nur die allgemeinen Satzungen offenbart, hingegen die specialen Gebote in der Stiftshütte [5]).

Das Studium der Lehre ist eine Pflicht, der man niemals sich entledigt, und es darf nicht als Obliegenheit angesehen werden, der man durch einmalige Erfüllung Genüge thut. So lehrte die Schule Ismaels im Sinne ihres Meisters [6]). Als diesen sein Schwestersohn Ben Dama fragte, ob es ihm, der die ganze Thora studirt hätte, gestattet sei, griechische Wissenschaft zu lernen, da citirte er ihm die Worte in Josua 1, 8 [7])

---

[1]) Erzählt von Meir, in dessen Namen von Samuel tradirt Sota 20 a. Nach einer andern dort gebrachten Version dieser Erzählung wäre die Mahnung Akiba zuzuschreiben.

[2]) Mech. zu Exod. 20, 22 (72 b), auch in der Bar. von den 13 Regeln Ismaels.

[3]) Mech. zu 19, 10 (63 b): אמר להם הדי אתם קשורים ענובים תפוסים מהר בואו וקבלו המצות כולן.

[4]) Mech. z. 21, 1 (74 b). אלו מוסיפין על העליונים מה עליונים מסיני אף התחתונים מסיני.

[5]) כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד Sota 37 b und Par.; gegen Akiba. Vgl. Friedmann im Beth Talmud II, 8 f.

[6]) Menach. 99 b. תנא דבי ר' ישמעאל דברי תורה לא יהו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן.

[7]) Siehe die Deutung dieser Worte oben S. 70, A. 3.

und ſagte: Gehe, ſuche dir eine Stunde, die weder Tag noch Nacht iſt und ſtudire dann griechiſche Wiſſenſchaft [1]). — Koh. 11, 6 paraphraſirte Ismael in folgender Weiſe: Wenn du in deiner Jugend dem Studium obgelegen, ſo ſtudire auch in deinem Alter; denn du weißt nicht, ob dies oder jenes Studium dir bleibt oder ob beide gleichmäßig heilſam ſind [2]).

---

[1]) Menach. l. l. צא וברוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמד בה חכמה יוונית. Im jeruſal. Talmud (Pea 15 c, Sota 24 c) und in der Toſefta (Ab. zara 1, 20) wird dieſe Antwort auf eine ähnliche Frage (שאלו את ר' יהושע מהו שילמד אדם את בנו יוונית) dem Joſua b. Chananja zugeſchrieben, ebenſo in Sch. tob zu ψ 1, 2, wo aber auch die Verſion des Babli Spuren zurückgelaſſen hat (חכמה יוונות, צאו וראו). Vgl. Reifmann, מאמר חוכות האב לבנו, p. 39.

[2]) Gen. r. c. 61 Anf., Koh. r. z. St. In b. Jebam. 62 b iſt dieſe Paraphraſe mit der Akiba's zuſammengezogen und das Ganze dem Letztern zugeſchrieben.

Abraham Bibago's Schriften.

Von

M. Steinschneider.

(Schluß).

6. Die Pariser HS. 1004 8 enthält f. 37—60 einige kleine philosophische Abhandlungen als Antworten auf vorgelegte Fragen. Ueber die Themata erfahren wir aus dem Cataloge nichts. Vielleicht sind sie theilweise identisch mit den nachfolgenden Monographien.

7. Zwei Briefe an Mose Arondi; [19]) Abraham heißt dort „b. Jomtob."

8. Abhandlung (מאמר) darüber, daß die Opfer eine physische und intellectuelle Veranlassung sind, sich Gott zu nähern, woraus in Kürze D. E. f. 24 4 unten und 25.

9) Ueber Sabbat in Verbindung mit der Schöpfungsfrage hat B. zwei Schriften (חבורים) verfaßt und führt (D. E. f. 86 4 unten und 87) nur die Gründe des Aristoteles für die Anfangslosigkeit auf, um sie zu widerlegen. Einer dieser beiden Tractate scheint das (unter 5) erwähnte עץ חיים; der andere ist vielleicht זה יתחבט (N. 2).

10. Eine Abhandlung (מאמר) zur Wiederlegung aller Einwendungen (קשיות), welche Mose Nachmanides in seinem Pentateuchcommentar gegen Maimonides (הרב) vorgebracht (D. E. f. 38 1).

11. Ein therapeutisches Compendium, zu Anfang חבור קצרה בדרך genannt, nach Galen, anonym in Florenz, Cod.

19) Ueber den Namen Arondi s. H. B. XVI, 711.

530 (jetzt S 17), in Paris 1181, 1182, von „Abraham b. Schemtob," wahrscheinlich als „Paralipomena medica" in einer Pariser HS. bei Wolf, B. H. III, 23 n. 60 unter Bibago, habe ich in der H. B. XXI, 82 näher beschrieben und unserem Bibago vindiciren wollen, weil ich der Angabe des Pariser Catalogs, daß die HS. dem XIV. Jahrh. angehöre, nicht ohne Weiteres Glauben schenkte, viel weniger den Angaben Carmoly's. Neubauer (Révue des Etudes j. V, 45) identificirt diesen Abraham mit Abraham aus Tortosa, welcher als Dolmetsch im XIII. Jahrhundert diente, und zweifelt nicht, daß er der Sohn des Uebersetzers Schemtob b. Isak מבני טורטושי sei. Diese Combination hat etwas Bestechendes. Doch bedürfen die verschiedenen Uebersetzungen welche einem „Abraham Judäus" beigelegt werden (theils als Dolmetsch — s. Catal. Bodl. p. 2747, Polem. u. apologet. Lit. S. 421) einer sehr weitläufigen Untersuchung. — Meine Notiz über das medicin. Compendium ist Neubauer entgangen.

Wir lassen nunmehr seine Commentare zu Schriften des Averroes (resp. Aristoteles) folgen.

12. Commentar zum Buch der Demonstration (מופת), 20) verfaßt in Huesca 1446, HS. (Autograph?) Vatican 350 und Paris 959 2. 21) Nach dem pariser Catalog hätte Bibago nur eine lateinische Uebersetzung des mittleren Commentars des Averroes zum Führer genommen. 22) Bibago betrachtet Averroes als den tiefsinnigsten Erklärer des

---

20) Assemani setzt dafür: Analytica priora!

21) Wolf, B. H. I p. 35; Carmoly, Isr. Annalen I, 312; Munk l. l. cc. (oben Anm. 3). Bibago citirt diesen Comm. im Comm. zur Methaphysik, s. unten Anm. 50.

22) Es war ihm also die hebr. Uebersetzung des Jakob Anatoli (1231 in Neapel) nicht zugänglich, was befremdlich ist.

Aristoteles und vertheidigt ihn gegen Levi b. Gerson [22]). Hr. Schwab in Paris theilte mir (Juni 1882) aus der Pariser HS. 959 folgenden Anfang mit: אמר אברהם בן לארוני אבי הה"ר (so) יציו אין ביבאני נ"ע מאשר יקרה בעיני נכברה ראש הנעלה וראיתי חזק השוקחך אל החכמות העיוניות נרשתי למצוא חפצך ולפרשם (ולפרש?) ס' המופת כפי המבואר וזה כפי (עם darüber) העין. כדבר החכם המפרש ב"ר, נמשכתי אחרי עקבות פירושיו. Näheres über diese Schrift sollte Jemand aus jener HS. mittheilen.

13. Commentar zur Physik (שמע), citirt im Comm. zur Metaphysik, s. folg. Nummer (Anm. 51).

14. Commentar zur Metaphysik. Dieses umfangreiche Werk hat eine literarhistorische Bedeutung. Es commentirt den mittleren Commentar des Averroes, von welchem jetzt weder ein arabisches Original, noch eine lateinische Uebersetzung bekannt ist, [22 b]) mit Benutzung arabischer Handschriften (des Averroes?), wie wir sehen werden. Der Comm. ist als unbekannt anzusehen, obwohl der Verfasser in seinem edirten Werke zweimal darauf hinweist [24]). Die einzige bekannte Handschrift München 357, wovon München 57 nur eine miserable Copie ist, geht nur bis zum IX. Tr. (= X) inklusive [25]). In

---

22) Levi's Zweifel über Ansichten des Maimonides [מלחמות Tr. III. f. 21 ff.] beleuchtet Bibago in D. E. f. 12 a.

22 b) Hr. Prof. Freudenthal theilte mir (Nov. 1882) mit, daß die gedruckte lateinische Uebersetzung von Tr. I—VII des Elia del Medigo (mir unzugänglich) nicht den mittleren Comm. nach der Uebersetzung des Kalonymos enthalte, nachdem ich zur Vermuthung gelangt war, daß das von demselben übersetzte Proömium zum Buch Lamda des großen Comm. gehöre und vielleicht unter dem Namen des Paulus Israelita gedruckt sei. Mehr darüber anderswo.

24) D. E. f. 69 a citirt er den Commentar (פירוש) des Averroes zum 6. Buch und fügt hinzu: ואני כבר פרשתים שם במבואר u. s. w. בחכמת האלהות; vgl. 67 a letzte Zeile: ואני כבר הזכרתי בפי' לחכמת האלהות. Diese Stellen sind auch Munk entgangen.

25) Auf den X. Tractat verweist II f. 73 (B., d. h. Ged. 67,

meinem Catalog der Münchener HS. war für die ihm gebührende Beschreibung kein Platz; ich lasse dieselbe hier, mit einigen Modificationen, folgen.

Eine längere phrasenreiche Vorrede, in Reimprosa 26), weist darauf hin, daß die Christen überall in öffentlichen Anstalten die Wissenschaften pflegen, während seine Glaubensgenossen ihren Gegnern nicht zu antworten wissen. Einzelne Einsichtige erkennen den üblen Zustand und erwarten von ihm Hilfe. Er habe daher beschlossen, die Metaphysik des Aristoteles zu erläutern, obwohl derselbe dem reinen heiligen Glauben frech entgegentrete, an welchem er selbst festhalte. Hierauf folgt eine allgemeine Einleitung, welche einige Seiten einnimmt. Die ersten Textworte sind die des Aristoteles 27).

---

f. 122 b). Man beachte die Zählung der Tractate im mittl. Comm. der mit α. beginnt, Lamda ist also XI, wie im großen ursprünglich (vgl. dessen arabisches, bisher unbekanntes Original in Leyden, Catal. V, 324, und unten Anm. 27).

26) Wir lassen dieselbe im Anhange I. S. 138 folgen.

27) אמר מציאות האמת וכו' הכונה בזה המאמר הא' הוא להודיענו איך החקירה העיונית הזאת האלהית נשגבה לא יוכל לה אם לא בהשתדלות עצום וזה כאמרו במאמר הב' מזה הספר כי כאשר יודע קשי החקירה ישתדלו האנשים בעיון כמו היודע קשי הדרך וכו ולפי שמאמרו ודרושו בה־אותו קשי השגת זאת החכמה יהיה כמעט סבה להרחיק עדת האנשים השגת (?) אליה צריך לבארו דרך קלותה להיותו שמאל דוחה ימין מקרבת ומהיושר וכו' לפי שאמר למעלה שלא נשיג f. 105 b — f. 106 b דבר בזולת השתוף; an dieser Stelle beginnt der zu Anfang defecte Cod. 65 (f. 253) des großen Commentars, in welchem der מאמר הנרשם באלף הגדולה zuletzt ausdrücklich als המאמר השני bezeichnet wird. —

II. (III.) f. 113 b. (B. 68 b) beginnt: אנו מוכרחים וכו' אחר שהודיע במאמר שעבר צד קשי השגת האמת הזאת אשר אנחנו אשר אנחנו בדרכה. Die Phrase בדרכה והשלים כי יחויב להעמיק בה bedeutet (wie arabisch בסבילה) „womit wir uns beschäftigen," daher auch בשבילו; s. Catal. Leyd. HS. S. 183.

III. (IV.) f. 132 b (B. 78 b) המאמר הג' הנרשם באות הגימל אמר יחויב שתהיה בכאן חכמה מה תעיין בהיות ובנמצא במה שהוא וכו' אחר שהודיע במאמר שעבר קשי זאת החכמה . . . , geht bis 133 b unten (B. 79 b); dann ואחרי השלם ביאור זה אתחיל בבאור דבריו . אמר יחויב שתהיה בכאן חכמה וכו' ירצה כי למה שכבר חקר

Der Charakter des Commentars ist folgender. Er beginnt gewöhnlich den Traktat, in Anschluß an Averroes, mit einer Auseinandersetzung des allgemeinen Inhalts. Er wirft Fragen auf, oder erhebt Zweifel, oder macht Einwendungen, welche er

---

במאמר אשר קודם זה מן הידיעה אשר תקרא חכמה. Endet f. 151 (B. 89 b) והותרו השאלות ונתאמתה ההקדמה. ונשלם המאמר השלישי ויבא אחריו המאמר הד' כנ"ה.

IV. (V). f. 151 b (B. 89 b) המאמר הד' מספר מ'ש'ה' והוא הנרשם עליו באות הד'. הכונה בזה המאמר לפרש הוראות השמות על הענינים אשר יעויין בהם בזאת החכמה.

V (VI) f. 168 (B. 98 b) המאמר החמישי מס' מ'ש'ה' והוא הרשום עליו באות הה"א. כוונתו בזה המאמר לחקור ממיני ההיה בהיות אשר במקרה. ההיות יחלק אל היות בעצם ואל היות במקרה.

VI. (VII) f. 183 B. 107) המאמר הששי. אמר אברהם בן לאדוני אבי ה"ר יום טוב נ"ע בן ביבאג. הנה זה המאמר הששי נפל אל לשוננו מהחכם ר' קלונימוס בהעתקה משובשת וחסרה, אם משובשת בטענות קניניים [ענינים .l] והמרות המלות וחילוף התיבות ואם חסרה כי חסרה בהרבה מקומות כמות גדול וכמעט אומר כי הדרושים המעולים אשר דרשתם בזה המאמר המה היו כלא היו נעדרים מההעתקה אחשב היה סבת זה המצא אצל המעתיק ספר משובש וחסר. וכי ראיתי גדול תועלת זה המאמר על כל מאמרי זה החכמה השתדלתי להניהו ולהשלימו מהספרים ערביים מדוייקים בהתעצמות נמרץ. ולהיותו כמעט שרש האלהות והוא גם הוא עמוק המליצה והדרושים הוצרכתי להאריך בביאורו ואתחיל ואומר. אמר שהנמצא וההיות יורה על מינים רפיות (sic) ראשונה יש לשאול אם הנמצא וההיות יאמרו על הנמצאות וההיות בשתוף או בהסכמה או בקדימה ואיחור, ואם היות זאת החקירה תאות במאמר השלישי ליוקר דרושי זה המאמר הבאתים הנה. וראשונה אומר היות בשתוף השם לטענות, מהם כי למה שהיה מציאות הדבר הוא מרות הדבר עצמו וכו'.

VII. (VIII.) f. 255 (B. 168) המאמר השביעי . . . זה המאמר כאלו הוא שלמות המאמר הששי אשר בו ישלים ביאור העצם הנקרא צורה שהוא העצם הנאמר בקדימה. Endet כמו שהתבאר בג' מס' הנפש.

VIII. (IX). f. 267 (B. 173 b) פי' המאמר הח' מ' מ'ש'ה. אמר כבר התבאר במאמר אשר קדם זה וכו' כי למה שהיתה הכונה בזאת החכמה לבאר ולדעת הנמצא במה הוא נמצא . . . (6 Zeilen) אל עצם ומקרה רצונו על עשרה המאמרות . . . ; das darauf Folgende enthält eine Stelle in Parenthese, deren Bedeutung der Abschreiber nicht verstanden, so daß er sie weglies. Bibago bemerkt f. 267 b (B. 174) והנסחא האחרת הפך זה היא מסכמת עם לשון ארסטו והוא שראוי להבדיל בכאן הדברים אשר יאמר עליהם בכח והפעל . . . Endet f. 284 b (B. 182) ומאמרו מובן תשלמה (in B. . . . תם ונשלם).

zählt, oder zieht Folgerungen 28), oder wählt die strikte For
der Disputation 29). Er citirt Lesearten im Arabischen,
welche er wahrscheinlich einigen Handschriften des Averro
entnommen und hebräisch übersetzt hat. Wir werden seine eig

IX. (X.) f. 285 (B. 183) אמר כבר . . . המאסר הט'
מר כמה שקרם וכן שהאחד וכו' וזה המאמר יבאר ב' חלוקות הנמצא
אל האחד ואל הרבוי היא החלוקה הג' הנמצאת לנמצא ; die Verweisu
des Aristoteles auf die Definitionen („in divisione de quoties" n
der Graexo-latina, „in distinctionibus" im Texte des Av.
großen Comm.) wird hier richtig auf מאמר ד' nach der Zählung
Av. bezogen ; im großen Comm. hat die latein. Uebersetzung in den A
gaben: „Intendit per distinctiones Quintum librum et
Dies ist offenbar eine Aenderung welche die Herausgeber o
früheren Abschreiber machten, um das Citat der gewöhnlichen Zähl
anzupassen. Wir kommen anderswo darauf zurück. — Ende
Ganzen f. 292 (B. 186) : שר נשאל זה מצד המקריות לא מצד
והוא מבואר והאל יורע האחרות.

28) ויש לשואל לשאול, — סתירות, ספיקות, תולדות, z. B. gl
zu Anfang f. 64 b unten (B 106 b).

29) III. (IV.) f. 85 (B. 136) אבאר זה (so) ען דעת
ע'ד הויכוח.

30) ובנוסח' הערב, z. B. f. 84 (B. 141), f. 92 (B. 156
נוסח' הערב בא זה יותר מבואר וזה לשונה כי לא נאמר שהנעל
בכל כשהוה בעל חלקים מתחלפים בלתי מרוכבים קצתם בקצת
כל אם (so) יאמר בנעל אחד כשהוא בעל צורה אחד ונדר אחד
Vgl. gr. Comm. V Comma 71 f. 113 C. und M. (ed. 1562).
Fol. 162 (B. 95) נוסח' הערב ביאר זה באופן אחר והוא שהאיכות
ר בנפש ובבעל נפש הם בצד מהנכנסים בדברים אשר לא יתנועעו והם
רות ובאופן מה אמר נכנסים בדברי חמתנועעים אחר שהיו מחולפים
חלפות האישים ומשתנים בשניים רצונו שהם יתחלקו בהתחלקות האישים
אל פחות ויותר. Vgl. gr. Comm. C. 19 f. 126 C. 127 C.
Fol. 164 b ורו וכבר יאמר בעצמו מה שמצא לדבר האחד בטה
א אחד וכו' וזה המאמר הוא מבואר ביותר בנוסחת הערב
מרת וכן אם נמצא בו דבר פשוט ואחד בדבר פשוט ואחד היה
ראוי שיאמר בזה הדבר שהוא נמצא בעצמו כמו שימצא הגוון בבעל
בעצמו אשר הוא השטח מפני ששניהם ענין פשוט בלתי מורכב.
ארוך פי' זה באמרו ובכלל כל מה שימצא לדבר . . . .
Hier wird also der große Comm. (s. diesen C. 23 f. 132
et universaliter est in aliquo etc.) ausdrücklich citirt, s. un
A. 33. — f. 169 (B. 99) : שזה הלשון לא נמצא בספרי
הערב.

nen Worte darüber hören. Es kommt auch ein arabisches Wort vor 31). Varianten ohne Angabe der Quelle werden häufig angeführt 32). Oft vergleicht er die Lesarten im großen Commentar des Averroes und findet sie übereinstimmend oder abweichend; 33) auch das Compendium des Averroes wird citirt 34).

Es versteht sich von selbst, daß Bibago häufig andere Schriften des Aristoteles citirt 35), die er wahrscheinlich

---

31) Fol. 122 b (B. 200) לפי שימצאו להם שמות מורים על שני העניני' יחד כמו אלפטאם; Die Intensivform פטאם hat weder Freitag III, 358, noch Dozy, Supplem. II, 268 אפטם ist Simus, depressum et latum habens nasum.

32) Z. B. Fol. 73 (B. 122 b): וזה אמרו שבכאן חכמה תקרא חכמה כלומר חכמה בהחלט ובנסחא אחרת תקרא אחת כלומר אחת בהחלט, — Fol. 94 (B. 160): המחייב למצא ובנסחא אחרת המחייב למצא וירצה שאותו הדבר היה מחייב וכו'. — Fol. 171 (B. 261): אבל המתילד והמתהוה הוא המתקבץ וזה יותר מבואר בנסחא האחרת וזה תארה, וכשהיה זה העצם הוא עלה נשאת מהות הדבר וצורתו הוא מבואר שהוא זולת העצם אשר הוא מהות הדבר וצורתו כי הדבר לא יהיה עלת עצמו. Fol. 174 (B. 267 b) s. oben Anm. 27.

33) Z. B. Fol. 68 (B. 113); 68 b (B. 114, 115); 87 (B 147 b): מה שהביא בזה ב"ר אינו מסכים עם לשון ארסטו בנסחתו ועם הפי' אשר לו שם בארוך והנני אבאר כונתו פה ואביא אח"כ ואמר העצה (?) אצל ארסטו בנסח' הארוך; — f. 89 b (B. 151 b): ואמר ההתחלה תאמר וכו' אמרו אשר ממנו יתנועע המתנועע ירצה הדבר אשר ממנו התחלת התנועה במקום, ובארוך פי' ב"ר על לשון ארסטו הדבר אשר ממנו התחלת התנועה בארוך; steht wörtlich so im groß. Comm. Cod. München 65 f. 389; latein. V C. 1, f. 100 K: et illud ex quo fit initium transmutationis; — F. 91 (B. 154): וכפי נסח' הארוך רצה להשלים . . ואמר ב"ר שזה אשר זכרו הוא החומר הראשון. זהו הפי' הנראה כפי ב"ר ואם נפלו חנסחאות בביאור מבולבלים וכונתם לבאר איך הסוג התחלה ויסוד לא זולת. — F. 96 b (B. 164 b) s. oben Anm. 30. — Fol. 184 b (B. 289): ובארוך הביא זה על צד אחר.

34) Fol. 182 b (B. 235) כמו שביאר החכם ב"ר בקצור, u. s. weiter unten zu Jedaja f. 216 b—219. Vgl. auch fol. 130 (B. 209), wo ב"ח und ס' הנפש, dann בן רשד בא' מס' האותות, weiter unten.

35) Es sind meist dieselben, die wir oben unter Der. Em. angegeben haben.

aus den Commentaren oder Compendien des Averroes kennt [36]). Von Griechen nennt er außerdem Ptolemäus als Vollender der Aſtronomie (? f. 65, B. 108), das Buch des Euclid (אקלידס) und das Buch der Kegelſchnitte (f. 72, B. 120 b) [37]). Der arabiſchen Literatur gehören auch folgende Citate an.

Averroes, הפלגת ההפלה, in der 3. Frage (108 b, B. 184 b), d. h. des Abſchnitts Metaphyſik; — מאמר [ב] עצם הגלגל (f. 110, B. 186), im mediciniſchen כליאת (113, 132, 174 b, B. 189 b, 211, 269 b), ſ. unten Schriften N. 15, — אגרת אפשרות הדבקות (182, B. 284 b).

Avicenna ſ. unten Gazzali.

(Ibn Babſche), abu Bekr ibn al-Saig, [38]), אגרת הפטירה (65 b, B. 108), und über die letzte Glückſeligkeit, wahrſcheinlich indirekt aus Averroes (182, B. 284 b), vgl. gegen Ende des großen Comm. zu IX f. 248 M. und ſonſt.

(Al-Farabi), abu Naſr, התחלות הנמצאות (69 b, B. 185 b) [39]).

(Gazzali) abu Hamid, in טבעיות [40]) und אלהיות

---

[36]) Z. B. כ"ר כס' המופת nebſt dem eigenen Supercommentar (ſ. Anm. 50); — f. 66 b (B. 113) כפי' כ"ר בספר כמו שהאריך בזה הח' כ"ר בי"ו מב"ס השמע; — B. 143 b, verbeſſert מב"ח, wie es heißen muß; f. 224 b בי"ו מבן סינא, falſch aufgelöſt; vgl. Der. Em. II 2, und oben S. 86; — f. 110 (B. 186) בס' השמים והעולם.

[37]) הקרוטים (arab. מכרוטאת) von Apollonius; ſ. die Nachweiſungen in H. B. XII, S. VI, vgl. Verz. der Berliner Handſchr. S. 115 zu V, 12. Das Citat ſtammt wohl aus Moreh I, 73.

[38]) אלצאיג, lies אלצאיג.

[39]) Auch אבו נצר נתן הפרש בזה f. 96 (B. 115 b); vgl. mein Alfarabi S. 63.

[40]) (!) והו דעת ב"ס בן מחכמות הטבעיות גם אבו חמד תלמידו באחריות הטבעיות בסגלה הב' לכח העיוני (f. 65, B. 107 b). Das Citat Avicenna ſteht in Kanon, I, 1 כלל 1 Kap. 6. Gazzali als Schü-

(107 b, 127, B. 183 b, 205 b), beides Teile des Buches כונות, zu welchem ein anonymer Commentator citirt wird 41).

Ja'hja ha-Maarabi (Ende IX.); Bibago wußte nicht, daß dieser Autor der Schüler des Maimonides (Josef ibn Aknin) sei.

(ibn Tofeil), abu Bekr, חי בן יקטן (66, 139, B. 109 219 b) 42).

Bibago kennt aber auch christliche Gelehrte, ob alle aus eigener Lektüre? 43) Er nennt Boethius (בואסיו), der, wie abu Hamid, die Individualität als ein Accidens ansieht, 44). Scotus (אישקוט, Jo. Duns Scotus, gest. 1308), welcher die Pluralität der Gattung wie Aristoteles von der Form ableitet, aber die individuellen von der substanziellen Gattungsstufe, genannt gradus hypostaticus 45); Occam, über die

---

er desselben klingt wie Ironie. — Die 2. Stelle: בסוף טבעיות אבחמד א (f. 69, B. 115) scheint corrumpirt; vielleicht ist Averroes in הפלת ההפלה gemeint; s. auch f. 130 (B. 209 unten S. 142 u. 108 b (B. 185) unten Anm. 44, 47.

41) מלאכים אלף אלפי רבבות . . . בא לבאר שהסכה בזה אהבת ההרגל אשר לו רושם במקום בלבנו הפך האמת והיא הסכה המונעת שלמות ומבלבלת כל אמתות ובפרט בחכמה האלהית להיות רוב הדרי מונחות ודורשות (?) עליה אשר שמה הונחו דברים לבלתי יזיק להרא הראות והגיע כזו לשלמים להרגלם בחידות ומשלים ההמה כמסך המונ שהביא בעל פי' הכוונות והיא משל נפלא. ודבריו בזה מאמר גם שאין ראוי להאריך בכיוצא בזה להיותו חולק על הפרט (f. 68 b B. 113 b). Ueber den Schleier (מסך) meine s. Noten zu מאמר הדרי S. 21, Alfarabi S. 102 (115, 249), Catal. Münch. N. 112 45 f. 220.

42) An erster Stelle: נמשך לב"ם bedeutet wohl die Beziehung dieses Buches zu dem gleichbetitelten des Avicenna?

43) וגם ראיתי לרבים מחכמי הנוצרים משיבים ככה ולי נראה שאין, Ende IX.

44) אמנם כבר נודע מאבו חמד, sieht wie ein indirectes Citat aus.

45) ויש כאן דרך אחרת לחכם אחד נקרא אישקוט, והוא כי הריבוי המיניי אמנם שיבא מצד הצורה כפי ארסטו, אמנם הריבוי האי והחלוף הרמוז אמנם יהיה בדבר מה עצמי הוא מעצם הדבר הרמוז אל

Differenz der Dinge in ihrer Subſtanz 46). Die beiden Letzteren kannte Bibago vielleicht aus den Ueberſetzungen des Eli Habillo. Nicolaus Bonettus 47) iſt meines Wiſſens von keinem anderen jüdiſchen Autor genannt.

Nur ſelten erwähnt Bibago jüdiſche Autoren, mit Ausnahme des Maimonides, auf deſſen „Führer" ſich die Citate beziehen, wo Teil und Kapitel, aber nicht der Titel des Buches angegeben iſt, wie das bei allen jüdiſchen Theologen und Philoſophen zu geſchehen pflegt. Auch Moſe Narboni's Commentar zu I, 69 wird einer Rüge unterzogen 48).

Einer ungewöhnlichen Ehre, freilich nicht ohne ſcharfe Kri-

והיא המדרגה המיניית החיא הנמצאת ברכוז ההוא, כי המציאות המיניי ההוא הוא מתחלף למדרגות רבות בלתי בעלות תכלית ואותן המדרגות יחזקו בנושא הרכוז ההוא והוא עצמות ומהות הרכוז אשר קראם בלשונו גראדוש איפוש טאטיקוס ירצה מדרגת מתחלפות, ויצא מזה כי הפרטיות והרכיזות והאישיות אכנם היא עצמות f. 134 b B. (214).

46) חכם אחד מחכמי הנוצרים שמו אוכאם. 133 b (B. 213).

47) והפלא מבן סינא ואכו חמד שהם לא הבינו הנמצא דבר זולת זה ואם לא ירדר ער תכלית ידיעתו כי חשבונו מקרה נוסף, והאמת כי הוא מקרה כזה הצר אבל אינו נוסף, ועם כל זה אמרו כי הוא נאמר בקדימה ואיחור כאילו הוא טעות בתוך טעות, לא כן עשו קצת מחכמי הנוצרים ובראשם ניקולאב בוניט (בונינו .B) אשר הבינו כן, ואמר שאינו נאמר בקדימה ואיחור אך הוא סוג ראשון וסוג הסוגים אצלו חלקו אל מיניו הראשונים, והם כפי דעתו מהות מוגבל ומהות בלתי מוגבל, והמהות המוגבל חלק אל מינים אחרים, וכן השלים כל אילן החלוקה. והמין השני הוא מהות הרבר וממשותו וישותו, כי מציאות העצם עצם ומציאות הכמה כמה . . . f. 108 b (B 185). Von Nicholas Bonettus (oder Bonetus), Hispanus, ord. minor. erſchien ein Commentarius in Metaphysicam Barcelona 1493, Ven. 1505 (Catal. impress. libr. in Bibl. Bodl. I, 295 Bandinel). Er lebte um **1486** nach Fabricius, Bibl. lat. med. unter Nicolaus, II, 321 ed. I.

48) ואל ואת כוון הרב ר"ט פרק ס"ט מח"א באמרו שאין האל יתי הצורה האחרונה אשר אמר ארסטו בו' מס' משיה . . ואמרו צורה אחרונה רצה צורה מתחלפת כמו שאמר פה, ונפלאתי על הח' הנרבוני איך אמר שלא ידע זה ושלא מצא זה לארסטו והוא מבואר הנה תכלית הבאור, אמנם הקירת וויבוח אם ההילי הזה אם לא וכן הצורה חקרתי על זה כארוכה בפירושי בספר השמע יעתיקנה מי שירצה פה (f. 143 b, B. 224 b).

tik, erfreut sich „eine Abhandlung, welche dem Jedaja [ha-Penini b. Abraham] Bedaesi beigelegt wird". Bibago giebt zuerst ein Resumé dieser Abhandlung über die Gattungsform und wirft dem Verfasser zuletzt vor, daß er die Leser mit überflüssigen Reden belästige und Aristoteles nicht verstanden habe, weil er nur das Compendium der Metaphysik von Averroes kenne 49).

Bibago verweist auf seine Commentare zu anderen Schriften, wovon zwei bisher ganz unbekannt waren. Von seinem, noch vorhandenen Commentar zum Buch der Demonstration war oben (N. 12) die Rede; er citirt denselben hier wenigstens zweimal 50). Seinen Commentar zur Physik citirt er mindestens zweimal 51), den Commentar zu dem medizinischen Buch des Averroes ebenfalls zweimal 52).

---

49) Fol. 136 b — 139. Ein längeres Citat daraus folgt in Anhang II. Die Schrift Jedaja's, welche Mose Chabib als ס' הצורה המופת bezeichnet, findet sich in Cod. Paris 984 5. — Daß Jedaja nur das Compendium der Metaphysik kennt, ist vielleicht auch für seine Lebensdauer zu verwerthen, da Kalonymos und sein Zeitgenosse Mose b. Salomo den mittleren und den großen Commentar übersetzten, was hier nur angedeutet sei (vgl. H. B. XII, 61 über מערני מלך). Jedaja starb vermutlich nicht sehr alt und gehört als Literat noch ins XIII. Jahrh.

50) Fol. 66 (B. 108 b): כמו שביאר החכם ב"ר בס' המופת ושמה ג"כ בפירושי על דבריו במורה (so) האבד. Fol. 70 (B. 116) כמו שמבאר החכם ב"ר בפתיחתו לפירוש ס' המופת ואני הנני ג"כ ביאתי בפירושי לס' הזה. Fol. 71 (B. 118 b) [בן סינו] וזה היה מעשה בס' בחשבו שלמידת ס' הנצוח קורס למידת ס' המופת כמו שהתבאר (?) ב' בס'; hier ist vielleicht ובפירושו zu lesen.

51) Fol. 67 b (B 112) כמו שביארתי בסוף המ"א מביאורי לס' השמע, und 143 b (B. 224 b), s. oben Anm. 48.

52) Fol. 73 (B. 122 b) לסבה ביארתיה בביאורי לס' כוליות ב"ר; fol. 126 b (B. 204 b) וכמו שביארתי בפירושי לס' הכוליות; s. unten N. 15. Ob סליות hier die hebr. Uebersetzung von בליאת, oder Schreibfehler ist? Bibago hat vielleicht nur den 1. allgemeinen Tractat dieses Buches commentirt?

Wir schließen diese Beschreibung mit einigen Einzelheiten, welche sich nicht unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammenfassen lassen, indem wir die Reihenfolge des Buches beobachten.

Im II. (III.) Traktat zählt Averroes 22 Fragen (שאלות), im großen Commentar in der hebräischen Uebersetzung 26. Zur siebenten wundert sich Bibago (f. 73 b, B. 123 b), daß Averroes nicht die Reihenfolge beobachte, welche am Anfang des Traktats angegeben ist. Er vermutet, Averroes habe eine unvollständige Uebersetzung benutzt und absichtlich die vorgefundene verworrene Anordnung beibehalten, um die Dunkelheit des Buches deutlicher zu zeigen. Am Ende des Traktats wiederholt er die Bemerkung des Averroes, daß viele von den Fragen fehlen, welche Aristoteles am Eingang dieses Traktats erwähnt, entweder weil Aristoteles keinen Wert darauf legte (הקפיד) alle zu erörtern, oder weil die Uebersetzung unvollständig sei.

Der Name Heraclit wird vielfach verstümmelt [53]), Antisthenes heißt אנטיקן [54]). Im III. (IV.) Traktate findet Bibago eine Stelle weder im Sinne des Aristoteles noch des Averroes [55]). Zu Anfang des VI. (VII.) Tr. bemerkt er — unter Angabe seines vollen Namens, — daß die hebräische Uebersetzung dieses Traktats von Kalonymos in vielfacher Beziehung unvollkommen sei, sowohl nach Inhalt als nach Ausdruck, auch sehr incomplet, und da derselbe sehr wichtig sei, so habe er sich bemüht ihn nach correcten arabischen

---

53) אסרקליטס, אבו ריקליטס f. 88 (B. 148 b), entsprechend dem Text u. groß. Comm. IV Comma 28 f. 97 F. H. L, 98. B, E. — אבריקליטש in Der. Em. f. 47 1.

54) Fol. 98 (B. 167 b אנקיטן); gr. Comm. IV Comma 29 f. 141 D, H, 142 D.

55) Fol. 96 b (B. 164) אשר (sic) שיהיה זה ענין הנשואין יראו בגדר הדברים וכו' זה הלשון אינו כדברי ארסטו גם לא כפי ב"ר אמנם אפשר שירצה כי ידמה זה אמרנו שהנושא בעצם הנושא . . . ; gr. Comm. IV, 22 f. 131 E, K.

Büchern bestens zu corrigiren, da dieser Traktat beinahe die Wurzel der Theologie 56), aber sehr dunkel im Ausdruck sei, ihn weitläufiger commentiert 57). — Schließlich heben wir, zugleich als Speciemen der Diskussion, eine Stelle über den „Geber der Formen" hervor 58).

15. Commentar zu dem mediciniſchen Werke כליאת des Averroes — wovon zwei hebräiſche Ueberſetzungen exiſtiren, eine aus dem Arabiſchen, eine aus dem Lateiniſchen („Colliget", der ungenannte Ueberſetzer der lateiniſchen Ausgabe iſt der Jude Bonacoſa, wie ich ermittelt habe). Dieſen Commentar citirt B. im Comm. zur Metaphyſik, und iſt daher auch in D. E. f. 33 a für ביאורי zu leſen ביארתי 59).

Abraham Bibago iſt kein originelle Kopf und ſeine Schriften ſcheinen nicht ſehr viel beachtet, obwohl ſchon Iſak Arama Bibago ohne Nennung des Namens erwähnt, er und Abravanel das D. E. auch ohne Erwähnung der Quelle benutzen 60). Bibago gehört aber zu den gelehrten und produc-

---

56) שרש האדות. Das Buch Lamda bezeichnet Averroes als die Frucht der Metaphyſik, worauf wir anderswo zurückkommen.

57) Siehe oben Anm. 27.

58) Siehe Anhang III.

59) Vgl. H. B. XXI, 82.

60) Daß Arama, der im Vorw. ſich feierlich vor jeder Art von Plagiat verwahrt, auch Stellen daraus benutze, ohne dieſe Quellen anzugeben, bemerkt Joſef Sal. del Medigo, (מצרף f. 8 b); vgl. Carmoly Iſr. Annal. I, 101. Akeda Kap. 80 f. 86 b ed. Presb. heißt es: ואני שמעתי מאחד מחכמי פילוסופי עמיט ומחשובים, in Parantheſe iſt Abr. b. Schemtob ברב"ג (ſo auch noch in jener Ausg.) angegeben; wer hat das hinzugefügt? In Pollak's Biographie f. 4 Anm. 14 iſt die Parentheſe nicht beachtet. In einer handſchr. Note Heidenheims zu D. E. VI, 3 (Exemplar Lehren in Amſt.) heißt es: גם ספר מדה שרי שחיבר גם הוא אע"פ שהרב רק יצחק אברבנאל בספר ראש אמנה ייחס הספר הזה לו לעצמו, ע"ש והבין כי כל דבריו מוסקים מס' הזה; Heid. meint die Stelle bei Abr. Kap. 11 f. 14 ed. Ven. Carmoly (Iſr. Annal. I, 101) citirt noch andere Stellen, worin Abr. ſein מ"ש anführt; Ozar nechmad II, 55 ſchließt

tiven Schriftstellern mit welchen die arabische Culturperiode abläuft und verdiente wohl die Notiz, die wir ihm gewidmet haben.

Anhang.

I. Vorrede Bibago's zum Commentar über die Metaphysik, und Anfang des Commentars.

אמר אברהם בן לאדוני אבי הר' יום טוב ז"ל בן ביבאג'. ראה ראיתי את עני עמי עם ה' עלי חולע אמונים, יושבים בגלות בזלות ושפלות זה ימים ושנים, אין אומר השב ושב ורפא להסיר ממסגר אסיר, כי מות בסיר, אין מנחם אליהם אין מרבר על לבם אין פוצה פה ומצפצף, ברצי כסף, ובקרבם, ישים ארבם, אין קורא בצדק, מחזיק חבדק, הן לא בירם טובם, וגם ראיתי את הלחץ, אשר במטרה לחץ, נתנני ה' בין תנור וכירים, הזים שוכבים בעצלתים, כמים נפשנו במורד ביח חורון, כמו חי כמו חרון, בנסוע הארון, משנה שברון, היינו חרפה, לעג וקלס תחת הרפה, וכי שם שאולנו שובינו דברי חכמה ומזמה, ונחנו מה, שם ישבנו גם בכינו לבלי חוק בנפשינו, נביא לחמנו, כרין וכחוק, ונביא עצות מרחוק, לבי ראה הרבה חכמה ודעת, עין ראה ואון ושומעת, היחה מקרם מידי אביר יעקב על בני' ועל פעליהו, על שפת יתר עולה

Carm. aus dem Comm. zum Moreh [II. K. 35 Ende] f. 32, daß Abr. sein Buch im Alter wiedergefunden? Benjacob, Thes. S. 314 n. 906 ist hiernach zu ergänzen.

ותוקעת, נוסע בן אינו שוסעת, הן רבים עתה שוגאי העקירה והנסיון, מרשן הוללות וסכלות יהיון, וכלי יקר מולל וסובא יהמין, דברי ענות ואומה, לתת לפתאים ערמה, נחשבו לנבלי חרס, משוגע איש הרוח אויל הנביא, והשורה אין להביא, ואראה והנה יד ה' היה בעמו ולאומו, כתה לנחלה הרומו ועצומו, נחלה מכתו, נבעת משאתו, לא שכח חנות, פעלות משחתות, ויסגר ביד אויב מבחר המבחות, והאקלימים, גוי גדול אשר לו אלהים בכמות ואיסות שלמים, ויחדיו היו תמים, נחשבו כצאן טבחה, כי הנחה הזאת, ואת ועוד אחרת אנחנו פה מאלמים אלומים, בדרך, כל הדרך חלק דרך ברמים, אין עצה ואין חכמה, אין אתנו יודע עד מה, אין חזון נפרץ רץ לקראת ריו, ראיתי ותרנו בטני כי ראיתי אלהים עולים מן הארץ הגאת הנשמה, והעצם והכמה, להבל דמה, איך ומה על פי היותה שומה, יבחר לו אלהים חדשים מקרוב כתת ה' מחכמתו לבשר ודם, ותשכב וירדם, בהשפיע יוצר בראשית, רוח משמן שמי קדם הראשית, עשה, עש בסיל אומר אעלה על במתי רום העיון והחקירה, בשפה ברורה, אלהי אוכרה, מי ראה באלה חלק יעקב ובשם ישראל יכנה, תונה, פונה, מול בית השגיאות ובית עשו לקש יתקששו וקושו להם לכרם ארץ נתנה, קבית חנה השכל והתבונה מי מנה מספר בתי עינם והכמתם בתצרותם ובטנותם מי מלל לאומה סכלה, וזללה הוללה, משכלה ועקרה, גלה משפט הבכורה, שמה ישבו כסאות ההשגה והשלמות, שם ישר דרך הציור והאמות,[1] שמה מרכבות חכמות המות, שבלם מתאימות דברי אמרי אמת לצד שוכן מרומי', והמה חכמים מתחכמים, אין רואה ואין מקיץ כי כלם ישנים גם חדשים המה מחשבי' על כל דבר פשע, ואשמה ורשע, ואבדה האמונה ומפיהם נכרתה, לא לעזר גלא להועיל הפך המציאות, שגיאות וליאות, בקירות לכם הרותה, טונה פותה, וה' חפץ ברצונו להגדיל כבודם, ויהי לאדם, אין זה כי אם רוע התשפלות עם מעט ההסתכלות (החשתכלות) ויתר הקנאות, במראות הנבואות, התגברות כאומתנו, המונעות לפתוח הלמוד כ"ש להשלימו, ותהי המשרה על שכמו, וירא ה' כי רבה רעת האדם הבלתי נאמר בשתוף וכדי בזיון החכמים ושנאת אנשי הסירה צל ההשפעה האלהית מאוס, אין נבון וחכם, ויחזו להם משאות שוא ומדוחים, ויאמר להביא ספרים

---

[1] Die beiden Arten des Vorstellens.

נפתחים, וימכרם כיד אויביהם ושוסיהם, בגוי נבל הכעיסם, ומשם הפיצם, הן המה היו לבני ישראל למורשה, ונהפוך היא אשר ישלטו אויבי חיהודים בידיעות ובחקירות שבעת יפעות הנרות, וראיתי בשביה אנשי יד נשים לתורה ולתעודה, קריאי עדה, נהפכו פניהם פני להבים כשולי קדרה, באמר להם כל היום איה אלהיהם למושעות, מי הוא איפה הצד ציד להביא בחשנות חיצוניות ופנימיות, אם איפה הכמיך יגידו אף יעידו כאשר היתם קללה מי גם בכם השג ישיג והצל יציל על דבר אמת ועוה, מהקש ההמשל ומגורה שוה, למען ספות הרוה. וארא בפנים (בבניה) אצילי בני ישראל חבירים מקשיבים עם חוק התשוקה וטוב ההבנה ויגידו אף ידברו אהה ה׳ כי כלה ונחרצה אתה עושה נתן תתן צעירי הצאן אשר נשארו מעט מהרבה בחוך לבאים, מי יקום יעקב כי קטן הוא, ואף גם זאת עלי שמו פניהם, אשתדל בכל מאוצי כחי להועיל להם, בספרי החכמות הקרובות והידועות למען השיב לאפיקרוס ידע לבבם, ולמען דעתם גם לנו לב טהור ברא אלהים. ושנסתי מתני למלאות רצון החברים המעולים המסולאים בתרשיש ואומרה בלבבי אלכה לי אל הגדולים ועם לא מבני עמנו המה, לעת כזאת כי ארך העניו והשפלות האביד ספרי חכמת חכמיו אקבל האמת ממי שאמרו, גם כי נמצא חן וחסד בעיני העמים והשרים, אך בעקבות מלמד הראשון אשר ממנו פרימו נמצא, נדרשתי לאשר שאלוני לפרש ספר מש״ה לארם׳י) הפילו בחכמת האלהות כפי דעת הח׳ ב״ר, נמצאתי, כי כן צוותו, אצא היכוח (fo) בהרבה מקומות להשלים הכונה, ואם הדברים עתיקים ודברי הספר החתום יענה עוות ברגות נגד האמונה הטהורה והקדושה, לא עליכם כל עוברי דרכי הלמוד כי פי ה׳ דבר היודע ועד. ואני הנני בכל כחי ואני, תורת ה׳ תמימה מוחלטת נגד עיני ורעיוני, כל מעיני (fo) אחזתיה ולא ארפנה, בדד אנחנה. ותחלת דברי ומאמרי אל אלהים ארדוש יהיה בעזרתי להתחיל ולהשלים מבלי נטות רגלי מחשבותי מורשי לבבי ימין ושמאל אל גיל בעמים, ואם ההכרח יביאני במקום מה לדבר בלשון המחבר ודעותיו, אין זה כאשר היה באמנה אתי ונגדי, הנה בשמים עדי וסהדי.

אמר המפרש כל דבר ישלם בהשגת חמדות אשר בעבורו היה

Ueber die falſche Ueberſchrift in Cod. B.

אי לזאת כל כח משיג ישלם בהשגת הנושא ההוא אשר הוא תכליתו, החושים בהשגת חמוחשים, כל אחד כפי הראוי והדמיון בהשגת המיוחדים לו . . .

II. (f. 216 b, B. 186 b f. oben S. 135 Anm. 49).

והנה הקרה השם לפני מאמר אחד מיוחס לר' ידעיה בדרשי חייב היות החלוף האישי בצורה עצמית אישית, והנני אביא דעתו בקצר. אמר כי יש התיחסות טבעי בין הפך האיכויות והצורות העצמיות בסגלה אלהית עד שנתחייב לכל יסוד צורתו ומהותו זולתית (זולתי) לצורת האחר וכן ערכי המורכבים החלוף ביניהם או השתוף יבוא לחילוף הצורות ושתופם, ולפי קרבת האיכויות ורחקם יתקרבו הצורות ויתרחקו, וכשהחלוף יהיה רב יהיה חלוף בסוג, וכשאינו כל כך רב יהיה חלוף במין, אבל כשהחלוף יהיה מעט שם (so) הצורות קרובות עד שיכללו במין אחד ולקורבתם יהיה המושכל בהם אחד, מה שאין כן בצורות המיניות, והיה לכל צורה מינית מושכל אחד ואין כן לצורה אישית אבל מושכלם מושכל המין, ולכן יגדרו בגדר המין, סוף האישים הם אישים בצורותיהם העצמיות אלא החלוף בהם מעט אבל המינים למה שהחלוף בהם הרבה יהיה מושכלם מתחלף. וטענותיו הם שתים, ראשונה שהאישים אם היו כך במקרים, הכרח שיהיו פרטיים והם ממה שיצטרכו אל נושא, אבל הנושא לא ימלט מהיותו או כולל או אישי, ואינו כולל כי הכולל לא ישא אחר, שהנושא הוא בהכרח רמוז אליו וגשם, הכרח אם כן שיהיו (so) שם עצם אישי ישאר, ואם כן אחר שאלו האישים לא יתחלפו במקרים, במה זה יתחלפו, אי אפשר שימצא בהם רבוי ולא יתחלפו כי הטבע לא ישים רבוי וחסרון במי שאינו מחוייב עליו, אם כן הכרח שיהיה לאישים בעצמותם עצמות מה מצד שהם אישים, עוד הכריח סברת באמרו כי המקרים הנמצאים בעצם ראובן אם שהיה אפשר שימצאו בשמעון או אי אפשר זה, ואם היה אפשר מה הסבה ביחוד, אם שיהיה מקרה גמור ואם שיהיה עול בחק הטבע להיותו סבה להפסדים וגניות והעדרים ומניעת ההצלחה, השני אלו ושקר. ואם היה בלתי אפשר, הנה חייב זה הגעת הכחות השמימיים המכינים לזה החמר והכנת המוליד, וזה כלו יסבב איזה חלוף בצורת האישיות בהכרח, כי הכחות השמימיות אין פעולתם ההכנה לבד, אבל גם הלב . . (Lücke) ההיולי צורותיו הפרטיות כפי מה שקבלו משפע מניעיהם, אם כן הסבה אשר

חייבה שיתנו חלוף המקרים בחלוף העצמים היא בעצמה הסבה אשר חייבה נתינתם חילוף הצורות בחלוף המצבים. הטענה השניה זכו'.

III. (f. 130, B. f. 209; zu Comma 31 f. 181 B.).

אמנם נודע היות סברת בן סינא כי הצורות מושפעות מנותן הצורות אשר כנה אותה ככה והוא השכל הפועל אשר התבאר מציאותו בי"ו מספר בעלי חיים וכנ' מספר הנפש, וע"כ יאמר, כי הפעלים כלם הן הטבעיים הן המלאכותיים הם מכינים (מפנים B.!) לבד, והצורה המשלימה ישפע [חשפע] מהנותן הנזכר, וכבר האריכו בזה אותו דרס . . ולזה אמר אבו חמד בזה הלשון, ולא יחויב בהכרח שיהיה פועל הדבר מסוגו, וזה כטבעיות במאמר השני טענה ששית, וזה כפי הנראה סותר מאמר ארסטו הוא, ולזה מה שחשב ג"כ שראוי יחייב החום, והוא דעת מפורסם לבן סינא סתר אותו החכם, בן רשד בא' מס' האותות, והעולה בדמיונו כי ב"ס הפריד עצמו בזה הדעת כאלו הוא ממוצע בין דעת אפלאטון ובין דעת ארסטו, אפלאטון יחשב שהנה כוללים נמצאים מהם יהיה הוית הדברים ומהותם, וארסטו יכחיש זה, כמו שנבין מפנו אנחנו אותו האמת מדבריו, ובן סיני חשב היות המהוה ונותן הצורות והמקרים והענינים המלאכותיים השכל הפועל אשר הוא כולל הצורות כלן ומאחדן יאות לאפלאטון בשומו הכוללים והוא נותן הכולל, ויאות לארסטו כי זה הכולל אינו כולל כולל (sic) האישים בכוללים אשר ישים אפלאטון אבל הוא נמצא בפני עצמו שכל ומציאות נברל, לא שיהיה מהוה מהות הכללות אבל מואת הסברה לעת כואת אחרי שער בא מקומה, אבל הצעתי זה לטען יש לו מבוא מה להבנת התר הספקות ונמצא לאחר מן החכמים כי היות הדבר פועל דבר כדמותו אליו הוא על שני פנים, האחד שימצא בו הדבר בפעל, כמו האש החם יחמם, והשני היותו דומה אליו בכח ויכולת, כצורת הביות האומנית הנמצאת בנפש האומן . . . . ורעת אחרים, ואילהם נמשך הרב ז"ל, שהשמים יולידו חום ואינם חמים וה בתנועת השמש לבד המניע יסוד האש . . . ואחרים הוסיפו בניצוצות השמש יעברו ביסוד האש וכאלו יתיחסו אליו.

Nachtrag zu S. 89.

In Bezug auf die Erfindung von Disputationen zwischen Orientalen und griechischen Philosophen sind folgende Stellen bei V. Rose (Aristoteles pseudepigraphus, Lips. 1863) zu beachten. Zunächst p. 50 unten, nachdem auch von Clearch die Rede gewesen, heißt es: hic Aristoteli in Asia iter facienti cum Judeo sermonem fuisse (Fragm. 69 Müller, cf. Bernays, Aristot. über Wirkung der Tragödie p. 190. — Ich habe diesen in den Abhandl. der histor.-phil. Gesellsch. in Breslau 1857, I, gedruckten Artikel nicht zur Hand; citirt Bernays dort unsere Stelle aus Eusebius?), videtur autem magici auctor in animum habuisse fabulam illam, quam etiam Aristoxenus musicus similiter narrasse dicitur (Fragm. 31 Müller ex aristocle ap. Euseb.); dort nämlich begegnet Socrates in Athen einem Inder (*τῶν Ἰνδῶν*). — Diese Verwechslung von Indern und Juden läßt sich durch Beispiele aus der mittelalterlichen lateinischen und selbst aus der arabischen Literatur nachweisen, was hier zu weit führen würde (vgl. H.B. XIII, 31).

S. 32—33 stellt Rose Beispiele von jenen Zusammenkünften zusammen: velut de Aegyptiis ipsisque Judaeis Syrisque apud Theophrastum in dialogo *περὶ εὐσεβείας*, Porphyr de abstin. II p. 106, 147; cf. 137, in Eudemi theologica historia de Magis, Sidoniis etc. . . . . cf. Indum Aristoxeni fr. 31, Judaeum Clearchi fr. 69 etc.

Die Stelle bei Meir Albabi (VIII f 107 s), wo die Griechen Schüler der Hebräer, namentlich Aristoteles von Alexander über den Schatz Salomo's gesetzt, die Schriften des Letzteren findet und ausbeutet, ist wohl schon bekannt. — Im hebr. Lapidarium des Pseudo-Aristoteles hört dieser מפי רבי שלמה בן דוד (H.B. VI, 95); im großen Lapidarium (Rose,

Ariſtot. de Lapidibus, p. 378) ſieht nichts davon. — Abraham b. Elieſer ha-Levi (über welchen ſ. H.B. XVI, 58) in מאמר הייחוד ms., erzählt ebenfalls, daß Ariſtoteles, ein Schüler des Simon b. Zadok, מגלת סתרים gehabt etc. — Eine Analogie zu dieſen Unterſchiebungen bilden die Verſuche, das Chriſtenthum als exoteriſche Erweiterung alter eſotariſcher Lehren darzuſtellen, wie z. B. in Abälard's Geſpräch zwiſchen einem Juden, Chriſten und Philoſophen (H. Reuter, Geſchichte der religiöſen Aufklärung im Mittelalter Th. I, (Berlin 1875 S. 188).

Berichtigung zu S. 93 vorl. Zeile.

המולא Druckf. für המלוא. — Hr. Simonſen in Copenhagen bemerkt mir eben (13 Febr.), daß in dem Dictionary of technical terms 1313 אלמלא אלאעלי erklärt wird: אלעקול אל מגרדה ואלנפוס אלכליה — alſo die abſtracten Intellecte nnd die allgemeinen Seelen; מלא iſt coetus, uud man erinnert ſich zugleich der „oberen Famulia" פמליא של מעלה. D. Kaufmann verweiſt mich auf ſeine Geſch. d. Attrib. 211. 506, wo unt. Aud. das von mir (1847) herausgeg. מאמר הייחוד angeführt iſt.

Zu D. E. war zu bemerken daß es in ms. München 43 unter dem Titel יאיר נתיב abgeſchrieben iſt. (H. B. XX, 134).

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortſetzung.)

Cap. XIII bietet wenig Dunkelheiten. Nur der Eigenname [illegible], wo Jeremia den Gürtel aufbewahrt hat, muß erklärt [illegible]den. Daß unmöglich der Euphrat gemeint ſein kann, [illegible]ieht ein Kind ein, und daß es nur Bethlehem אפרת ſein kann, [illegible]et man früh errathen. Man hat aber die Frage aufgeworfen, [illegible]arum mußte der Prophet zu dieſem Zwecke nach Bethlehem [illegible]andern; er hätte auch bei Jeruſalem eine Felskluft (נקיק הסלעים) [illegible]inden können, den Gürtel dort zu verbergen. Allein Bethlehem [illegible]ehörte gerade zur Erhöhung der ſymboliſchen Handlung. Dieſe [illegible]tadt war der Stammort des Davidiſchen Königshauſes, und [illegible]erade dort iſt der trocken gehaltene, an eine trockene Stelle ge[illegible]orte Gürtel verfault (nicht im Schlamm, wie einige Ausll. [illegible]ich auffaſſen). Der Gürtel bedeutet das Volk und ſein Ver[illegible]ältniß zu Gott (V. 11), und dieſes iſt morſch und untauglich [illegible]eworden. Wodurch? Durch die verworfenen Davidiſchen Kö[illegible]e, d. h. durch Bethlehem. Und nach der anderen Seite

bedeutet die symbolische Handlung, daß das Volk wie der ve
faulte Gürtel aufgelöst werden soll (V. 9 fg.).

V. 18 כי ירד מראשתיכם עטרת ist incongruent, leg. ד
öfter die Präfix ת mit י verwechselt (Graetz Psalmencommen
S. 135, 17). מראשתיכם ist wohl wie LXX zu nehmen, ἀ
κεφαλῆς ὑμῶν, etwa מִמְּרַאשֹׁתֵיכֶם (eine feminine Pluralbildu
von ראש) statt ראשיכם.

V. 20 hat Khetib die Feminin Form וראי שאי ... w
21—22 auch das Keri durchweg dieselbe Form in der zweite
Person. Folglich ist diese allein richtig. Nur ist עיניכם zu א
störend. LXX haben aber hier ἀνάλαβε ὀφθαλμούς σο
Ἱερουσαλήμ, also direkt ירושלם als Vocativ. Es muß demna
in dem Texte, der diesem Vertenten vorgelegen hat, gestand
haben. Unser Text hat aber auch eine Spur davon, wenn m
von עיניכם das ם loslöst עינך ... ם; dieses ם ist e
kleines Fragment von ירושלם, das in V. 27 wiederholt i
Man braucht also nicht Zion einzuklammern.

V. 22. נחמסו עקביך. Wie leicht ist es נחמסו, das kei
Sinn giebt, in נחפשו zu emendiren, was auch V. 26 vorkomm
Und doch sind die Meister der Kritik, Hitzig, Ewald, Graf, ni
darauf gekommen.

V. 27 לא תטהרי אחרי מתי עוד, die schwierigste Partie
diesem Cap, haben selbstverständlich diese Kritiker gar nicht
klären können; sie winden und drehen sich dabei. Man m
hier gründlich emendiren: לא תטהרי אחרי טומאתך עוד.

Cap. XIV und ein Theil von XV bilden offenbar
zusammenhängendes Stück. Es besteht aus der Schilderung
Trockenheit mit einer daran sich anschließenden Klage und
Gebet um Abhilfe der Noth, aus der Abweisung von Seit
Gottes, einer Digression über die falschen Propheten, fer
einer wiederholten Strafandrohung, die wieder in Klage

Gebet übergeht und endlich aus einer zweiten Abweisung des Gebetes von Seiten Gottes und abermaligen Strafandrohung. Die Schilderung der Noth und die wiederholten Fürbitten ist selbstverständlich derart aufzufassen, daß Jeremia, von tiefem Mitgefühl über die Noth ergriffen, sich in inbrünstigem Gebet an Gott um Abwendung derselben gewendet und darauf die abweisende drohende Antwort von Seiten Gottes erhalten hat. Darauf weisen unverkennbar die VV. 14, 12 ויאמר ה׳ אל תתפלל בעד העם und 15, 1 ויאמר ה׳ אם יעמד משה ושמואל לפני. Es muß also angenommen werden, daß Jeremia trotz der erfahrenen Abweisung noch einmal eine Fürbitte eingelegt hat, wie in der Genesis erzählt wird, daß Abraham mehrere mal für Sodom in Gebet eingetreten ist. Daher ist die zweitmalige Abweisung auch schärfer gehalten: Selbst wenn die größten Propheten Mose und Samuel für das Volk eintreten sollten, würde Gott seinen Rathschluß in Bezug auf das Volk nicht ändern. Im Eingang muß daher das Historische vorausgesetzt werden: ואתפלל אל ה׳ ואמר אבלה יהוה אל תפגע, und darauf die Antwort. Und bei der Wiederholung der Fürbitte (14, 17) תרדנה עיני דמעה die Einleitung, ואתפלל עוד אל ה׳, und darauf die zweitmalige stärkere Abweisung. Folglich gehört der erste Halbvers 17 ואמרת אליהם את הדבר הזה nicht zum folgenden, sondern zum voraufgehenden (so richtig einige Ausleger). So muß der Gedankengang construirt werden. Nur V. 14, 10 כה אמר ה׳ . . מן אתם לא ist störend, da die eigentliche Antwort erst in V. 11 gegeben ist: ויאמר ה׳ אל תתפלל. Ueberhaupt paßt dieser V. gar nicht in den Zusammenhang. Denn er tadelt das Unstätte des Volkes, daß es seine Schritte nicht zurückhalte, d. h. sich bald nach der einen Seite, bald nach der andern um Beistand wende (etwa bald nach Aegypten, bald nach Babylonien, wie II, 18, 25; 36 und das Jeremianische

Stück in Jesaia 57, 10). Diesen V. muß man wohl aus diese Stücke eliminiren. Die Gebet-Verse selbst dürfen durchau nicht als Hilfeschrei des Volkes zum Himmel erklärt werde sondern, wie gesagt, als Fürbitte des Propheten für das Vo und im Namen des Volkes; denn dieses wird in der ganze Partie als unbußfertig dargestellt (V. 15, 7 מדרכיהם לא שבו) Diese Partie, die, wie gesagt, aus Fürbitte und strenge abwe sender Antwort besteht, reicht nur bis 15, 9. Von da an ist d Gedankengang ein ganz anderer (v. w. u.).

Zur Einzelauslegung ist zu bemerken: XIV, 3 ידיהם שלחו ist incongruent, da kein Namen im Plur. vorangeht. D her leg. nach LXX *οἱ μεγιστᾶνες αὐτῆς* אדיריה. Diese sin die Patrone — in Jerusalem.

V. 4 בעבור האדמה חתה. Hier ist die Präposition בעבור ungeschickt wie möglich angebracht. LXX geben eben die A leitung zu einer richtigen L.A. *καὶ τὰ ἔργα τῆς γῆς*. J Text hatte zwar eine falsche L.A. ועבוד, aber jedenfalls da Wort nicht als Präposition. Man ist daher gezwungen z lesen: מֵעֲבוּר, vom „Getreide" (w. o. S. 102), und חתה h die Bedeutung „gebrochen von Getreide", der Boden gewissermaßen „todt", weil kein Regen war.

V. 9. כאיש נדהם. Es ist oft zum Lachen, wie die Aus das Einfachste übersehen und zu abenteuerlichen Etymologi greifen, die in einem andern Literaturzweig gar nicht vorkomme kann. Was ist einfacher als zu lesen כאיש נרדם, wie e tiefschlafender Mann, zumal auch die LXX das Wort geben *ὡς ἄνθρωπος ὑπνῶν*. Das ist aber für die Ausll. zu ei fach, sie ziehen lieber eine arabische Wurzel דהם herbei. D Analogie mit dem Arabischen, mit der so viel Liebhaberei g trieben wird, bringt dem Verständniß des Hebräischen nicht vi Nutzen.

XV, 8. הבאתי להם על אם בחור שוד iſt dunkel. Das Targum hat dafür עולמיהון סיעת: Man könnte demnach leſen עם ſtatt אם, und zwar עם בחור ein auserwähltes, kriegsſüchtiges Volk. על aber iſt vielleicht eine Marginalgloſſe, denn eigentlich müßte ſtehen הבאתי עליהם. So mag eine Gloſſe bei להם angemerkt geweſen ſein על d. h. עליהם. —

Mit V. 9 iſt dieſe Rede zu Ende, und mit V. 10 bis zu Ende beginnt eine ganz andere Gedankenreihe. Wenn אם תשוב (V. 19) einen Sinn haben und nicht entweder ein leerer Schall: „wenn du dich wendeſt", oder vorausſetzen ſoll, daß der Prophet aus Zaghaftigkeit ſich von Gott abgewendet hätte — was geradezu Unſinn iſt, wegen V. 16 ויהי דבריך לי לששון ולשמחת לבי — ſo kann es nur daſſelbe ausſagen, was die Erzählung von Nebuſaradans Unterredung mit Jeremia nach Jeruſalems Untergang enthält (40, 5); ושב · · · אל גדליה בן אחיקם ש ב ה. Es will alſo ſagen, daß Gott den Propheten ermuthigt hat, ſich dem neuen Gemeinweſen unter Gedalia anzuſchließen und ihn verſichert hat, daß ihm kein Leid zuſtoßen werde, er vielmehr zu einer großen Aufgabe auserſehen ſei, einen guten Dienſt zu leiſten, W ü r d i g e s a u s G e m e i n e m zu ziehen: ואם תוציא יקר מזלל, d. h. das Geſindel (bei Gedalia) zu einer edlen Geſinnung zu erheben. Daſſelbe ſagt ja auch der mißverſtandene V. 11 אם לא שרותך לטוב אם לא הפגעתי בך · · את האויב. So viel auch die Ausll. an dem ſonderbaren Worte שרותך oder שריתך gedrechſelt haben, ſo haben ſie doch das Nächſtliegende überſehen, daß es in השארתיך emendirt werden muß. Es muß ein Verbum wegen dem Parallelismus ſein: השארתיך והעתרתיך · · ·. Der V. ſagt alſo, „ich habe dich übrig gelaſſen, d. h. erhalten, zum Guten, ich habe den Feind für dich gewonnen" und zwar בעת רעה ובעת צרה, d. h. in der ſchlimmſten Zeit der Eroberung. Das will doch wohl ohne Zwang ſagen: „Ich

habe in der schlimmsten Zeit dem Feinde (Nebuchadnezar) ein-
gegeben, dich zu verschonen und dir die Freiheit der Bewegung
geben lassen"!

Dieses ganze Stück gehört demnach entschieden der Zeit
nach der Zerstörung an. Es setzt voraus, daß der Prophet
gerungen hat, ob er bei Gedalia bleiben oder auswandern soll,
wie es ihm Nebusaradan freigestellt hat. Er war schwankend,
ob er bleiben soll, weil ein erbitterter Haß unter dem Reste
des Volkes gegen ihn geherrscht, Alle ihm gram waren und
ihn verwünschten, als hätte er dem Feinde Vorschub geleistet
und die Katastrophe herbeiführen geholfen. Aber die Gottesstimme
tröstete und ermuthigte ihn, daß ihm nichts widerfahren werde.
Man merke wohl V. 20 נתתיך לעם הזה לחומת נחושת בצורה
ונלחמו אליך ... לעיר מבצר ... ונתתיך und vergleiche es mit dem V. 1, 18
למלכי יהודה לשריה לכהניה ולעם הארץ. Hier gegen die Könige
und Großen und dort gegen das Volk. Dieses setzt voraus,
daß es keinen König und keine vornehmen Stände mehr gab,
die zu fürchten wären. Alle Schwierigkeiten, welche die Ausll.
in diesem Stücke gefunden haben, sind weggehaucht, wenn man
es in die Zeit nach der Zerstörung versetzt.

Der Prophet erzählt, wie er vor Gott geklagt hat (V. 19).
Denn immer muß bei einer solchen Expektoration hinzugedacht
werden ואתפלל אל ה' אוי לי. Darauf hat er eine beruhigende
Antwort erhalten (V. 11). Er habe sich aber noch nicht beru-
higt gefühlt, und seine Klage wiederholt (V. 15—18): (אמר)
אתה ידעת. Endlich hat er eine vollständig beruhigende Antwort
vernommen, (V. 19—21), hat sich ergeben und sich entschlossen
inmitten des Gesindels zu bleiben. Wir müssen also zwei Ab-
sätze in diesem Stücke annehmen. V. 13—14 müssen aber
überhaupt von hier eliminirt werden; sie gehören zu Cap. 17
3—4 (vgl. w.) und sind durch einen unberechenbaren Zufall an
unrechte Stelle gerathen. Ziehen wir diese ab, so bleibt nur

das Wechselgespräch zwischen Gott und dem Propheten in 2 Absätzen übrig. Absatz I hat 3 VV., die Klage des Propheten (V. 10). Die abstruse Form כלה מקללני läßt sich nur durch die L.A. der LXX erklären: ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπε ἐν τοῖς καταρωμένοις με, d. h. כֹּחִי כָלָה מִמְקַלְלַיִּי. —

V. 12, ein Crus interpretum, ist gar nicht so dunkel, beleuchtet vielmehr die Gedankenreihe. Vorauszuschicken ist nur, daß LXX und Pesch. nur einmal ברזל lasen, und daß die erstere Version das Wort מצפון durch περιβόλαιον wiedergiebt. Es ist ganz gewiß eine Corruptel, wohl statt περίβολος, „Mauer", „Festung", hebr. מִבְצָר. Jedenfalls muß man הירע passiv lesen. Also הֲיֵרֹעַ ברזל ומבצר נחשת. „Kann Eisen zertrümmert werden und eine Feste aus Erz"? Vielleicht muß noch vor ברזל gesetzt werden עמוד. Der Vers הֲיֵרֹעַ עמוד ברזל ומבצר würde also eine recht Jeremianische Ausdrucksweise geben. Gott beruhigte ihn Anfangs lakonisch: „Kann das, was ich als Unangreifbares gesetzt habe, zertrümmert werden?" Die beiden folgenden Verse, die nicht hierher gehören, abgezogen, wird das Stück mit V. 15 als Abs. II, die neue Klage des Propheten fortgesetzt.

V. 15 אל לארך אפך ist unverstärdlich. „Nicht wegen Langmuth für die Feinde raffe mich hin"? Es ist zu künstlich. Man muß lesen: לחרון אפך, da א mit ח und ך mit ן öfter verwechselt werden. (Grätz, Psal. S. 129).

V. 18 ist auch nichtssagend und schief erklärt worden. אכזב braucht nicht gerade ein trügerischer Teich zu sein, sondern einfach: Täuschung. Dann muß der letzte Verstheil fragend genommen werden: הֲהָיוֹ תהיה לי כמו אכזב מים לא נאמנו. Dann ist das tempus תהיה richtig gesetzt. Wirst du mir treu deine Zusage halten? Erst die folgenden VV. sollen den Propheten deutlich und unzweideutig beruhigen.

Cap. XVI. Der Eingang bedarf der Erklärung, da er

nicht ohne Weiteres verständlich ist. Nach diesem Eingange habe Gott dem Propheten untersagt, eine Frau heimzuführen und eine Familie zu gründen, und als Grund wird angegeben, weil Eltern und Kinder dem sichern Untergang geweiht seien. Der ganze Verlauf der Rede ist so gehalten, als wenn die Katastrophe des Unterganges bereits sehr nahgerückt war, sei es, daß sie unter Jojachin oder Zedekia gesprochen ist. Damals stand Jeremia bereits im Mannesalter, war mindestens 30 Jahre alt, in einem Alter, in welchem Männer längst eine Familie gegründet haben. Und doch soll dem Propheten erst in diesem Alter das Eingehen einer Ehe untersagt worden sein? Der Eingang muß daher nothwendiger Weise so erklärt werden, daß der Prophet bei der Vorausverkündigung der Katastrophe nachträglich in Erinnerung bringt: ihm sei aus diesem Grunde Familienleben untersagt worden. ויהי דבר ה' אלי: לא תקח אשה ist daher als Plusquamperfect. zu erklären. Dafür spricht ganz besonders der Text der **LXX**, welcher im Eingang hat: *καὶ σὺ οὐ μὴ λάβῃς γυναῖκα, λέγει κύριος ὁ Θεός*, d. h. ואתה אל תקח אשה אמר ה'. Es ist hier eben so ein nachträglich angebrachter Zug wie 3, 6 (vgl. o. S 59).

V. 14 בית מרזח bedeutet nur „Jubelhaus", „Hochzeitshaus". Dem Propheten wird zweierlei untersagt, sich eben so wenig an Trauer wie an Freude zu betheiligen. Das Letztere wird V. 8 erklärt: ובית משתה לא תבוא.

V. 14—15 sind entschieden ein Zusatz aus der exilischen Zeit, die Strafandrohung von V. 13 wird V. 16 f. fortgesetzt.

V. 16 לרבים צידים kann man im Hebr. nicht sagen, da das adjektivische Attribut immer dem Substantiv nachgesetzt werden muß. Daher zu lesen לרבִּים, „den Schützen".

V. 19—20 ist eine Betrachtung des Propheten, die er in Wechselgespräche mit Gott angestellt hat: Wie ist diese Verkertheit nur möglich, daß das Volk sich Götter macht, und den

Gott verlaſſen kann, der doch in Zukunft von allen Völkern der Erde ganz beſtimmt anerkannt werden wird? Auch hier iſt zu ſuppliiren: וְאֹמַר : ה' עזי.

XVII, 2 im Zuſammenhang mit V. 1 iſt völlig unverſtändlich. Das ſchlimmſte Vergehen Juda's ſoll vorgeführt werden, das geſchrieben iſt auf die Tafel ihres Herzens und an die Hornſpitzen ihrer Altäre (denn ſt. מזבחותיכם muß man nach Peſch. leſen מזבחותיהם). Darauf folgt das ganz unverſtändliche: כזכר בניהם מזבחותם. Ich übergehe die gezwungene und nichtsſagende Erklärung ſämmtlicher Ausll. Man braucht aber nur כזכר in כזבח zu emendiren, ſo hat der V. Hand und Fuß. Die Sünde Juda's iſt eingegraben und unvergeßlich, indem ſie ſchlachten ihre Kinder; freilich muß hinzugeſetzt werden על מזבחותם. Ohnehin erſcheint dieſer V. defekt. על עץ רענן iſt ohne Analogie, ſondern ſtets תחת כל עץ ר'. Auch hier hat Peſch. תחית כל אילן, alſo תחת muß ergänzt und ſtatt על geleſen werden כל. Alſo ואשרים תחת כל עץ רענן על גבעות הגבהות והרי בשדה. Ihre Aſtartenbilder ſind unter jedem grünen Baum u. ſ. w. Es iſt daſſelbe Sündenregiſter wie Jeſaia 57, 5 (o. S. 114) הנחמים באלים תחת כל עץ רענן שחטי הילדים בנחלים (auch Jerem. 13, 6).

V. 3—4 ſind dieſelben V.V., welche oben 15, 13—14 dislocirt ſind (o. S. 151). Es iſt inſtruktiv daran zu bemerken, wie ſehr die Abſchreiber ſich durch Nachläſſigkeit an dem Texte verſündigt haben. Es ſind nicht bloß Wörter verändert, ſondern auch ausgelaſſen und verſetzt.

15, 13—14	17, 3—4
חילך ואוצרותיך לבז אתן לא במחיר ובכל חטאותך ובכל גבולך והעברתי את איביך בארץ לא ידעת כי אש קדחה באפי עליכם תוקד (מדינחאי: תיקר).	חילך וכל אוצרותיך לבז אתן במחיר בחטאת בכל גבולך ושמטתה וך מנחלתך אשר נתתי לך והעברתיך את איביך בארץ אשר לא ידעת כי אש קדחתם באפי עד עולם תוקד

Aus diesen Parallelen läßt sich ein guter Text restituiren; חילך ואוצרתיך לבז אתן במחיר בכל חטאותיך בכל במותיך בכל גבוליך ושמטתיך מנחלתך אשר נתתי לך והעבדתיך את איביך בארץ אשר לא ידעת כי אש קדחה באפי עד עולם תיקד.

V. 6 ושכן חררים kann unmöglich bedeuten: er wird „sonnenverbrannte Plätze" in der Wüste bewohnen, da das Ganze doch nur Gleichniß sein soll, sondern es kann nur sein, wie LXX es wiedergeben ἐν ἁλίμοις, כחרולים, wie Wüstensträucher. Folglich muß כערער in dem Parallel-Halbverse ebenfalls eine Wüstenpflanze sein. Hätten die Ausleger sich mehr um den Parallelismus gekümmert, so wären sie nicht auf die Marotte gekommen, daß ערער ein „einsamer Mensch" bedeute.

V. 9 עקב הלב ist gewiß zu l. עָמוֹק, LXX βαθεῖα, wie Ps. 65. 7 (bereits von Andern emendirt), aber auch אנש kann nicht richtig sein; weder „Mensch", noch „krankhaft" giebt einen Sinn. Zum Parallelismus ist erforderlich, „verborgen", „heimlich" und der Mensch könnte nicht unterscheiden, ob Jemand es aufrichtig mit Gott halte. Also etwa zu l. עמוק הלב מכל וכָּמֻס הוא oder אָנֵס, wie Daniel 4, 6.

V. 12 haben die Ausll. völlig verkannt. Wie kommen in mitten einer Drohrede gegen einen Reichen (oder Reiche), welcher sein Gut auf ungerechte Weise erworben, Epitheta ornantia vom Tempel? Diesen Gedankenhiatus haben die Ausll. gar nicht bedacht. Peschito giebt aber einen Anhalt für das richtige Verständniß. Sie übersetzt den Verstheil מקום מקדשנו mit: מן אתרא דמקדשן. Ihr Text hat also gelautet מִמְקוֹם מקדשנו. Dieser Ablativ muß doch von irgend einem Worte abhängig sein. Aber von welchem? Einzig und allein vom Worte נָבָל zum Schluße v. V. 11 ובאחריתו יהיה נבל · · · ממקום מ׳, und zwar im Sinne von „verworfen". Fügt man dieses מ auch zu כסא כבוד hinzu, so hat man den trefflichsten Sinn ובאחריתו

יהוה נבל מכסא כבוד . . . מקום מקדשנו. Der ganze Paſſus bezieht ſich auf einen, der durch Ungerechtigkeit Reichthum erworben und eine hohe Stellung als Prieſter im Tempel eingenommen hat. Auf dieſen beziehen ſich auch die V.V. 5—6. Heimlich iſt deſſen Herz von Gott gewichen, vor Menſchen verborgen, aber von Gott bis ins Innerſte durchſchaut. Dieſer und ſolche, die ihm gleichen, werden vom Ehrenthrone des Tempels verworfen ſein (יהוה נבל), keinen Theil an der Hoffnung Iſraels haben. — V. 12 מראשון kann niemals bedeuten: „von Anfang an, von je her"; wohl zu l. מראש. Auch מרום iſt nicht recht verſtändlich. —

V. 13 וסורי בארץ יסתבו (nach dem Keri) hat eben ſo wenig Sinn, wie nach dem Khetib als Verbum יסורי. Ewalds Emendation יכתבו ſt. יכלמו iſt richtig, aber וסוריך iſt unhebräiſch, und בארץ wäre dann gar müſſig. Noch irriger iſt Grafs Auslegung: „in die Erde eingeſchrieben ſein", d. h. in den Staub!!! Statt וסורי muß man gewiß leſen: וסוררי wie Pſ. 92, 12 בשורי ſt. בשוררי. Das hier nichtsſagende Wort בארץ muß emendirt werden in בארח (wie o. S. 112) und zwar ſo וסוררי מארחך יכלמו.

V. 14 muß wieder ergänzt werden ואמר אל ה' (o. S. 98 u. a. St.) רפאני ה' וארפא. Das Wort תהלתי עתה paßt nicht recht. Wohl zu l. תעלתי „mein Heilmittel" (ſo Abrah. Krochmal).

V. 16 לא אצתי מרעה אחריך ſt. מרעה zu l. מֵרֹעַ oder מֵרֹעַת Infinitiv. יום אנוש giebt gar keinen Sinn; z. l. יום נואש.

Die VV. 19—27 von der Heiligkeit des Sabbats gehören gewiß in die Zidkijaniſche Zeit, kurz vor der Kataſtrophe. Dafür ſpricht entſchieden V. 26, daß, wenn der Sabbat beobachtet werden würde, würde man Opfer in den Tempel bringen können von der nächſten Umgebung Jeruſalems (מסביבות ירושלם). Dieſer Ausdruck ſetzt voraus, daß man damals nicht im Stande war,

Opfer selbst von der Nähe Jerusalems zu bringen. Das Hinderniß kann nur in der Belagerung Jerusalems gelegen haben. Derselbe Ausdruck kommt auch 32, 4 שדות בכסף יקנו ... ובסביבי ירושלם, man werde wieder Felder in der Nähe Jerusalems kaufen können, was durch die Belagerung unmöglich geworden. Dieses Stück ist im zweiten Jahr der Belagerung gesprochen (32, 1). Folglich muß auch die Rede über den Sabbat in derselben Zeit, während der Belagerung, gesprochen sein. Sie hängt wahrscheinlich mit dem Factum von der Befreiung der Sklaven zusammen (34, 8 f.). Während der Belagerung hatte der König Zidkija die Entlassung der hebräischen Sklaven durchgesetzt. Nun wurde im deuteronomischen Gesetze die Sabbatruhe als im Interesse der Sklaven erklärt (Deut. 5, 14 f.). War die Befreiung der Sklaven in Folge des Krieges beschlossen oder durchgedrungen, so lag es nah, auch die Heilighaltung des Sabbats einzuschärfen. Daher wird so viel Werth darauf gelegt und das Wohl und Weh des ganzen Staates daran geknüpft (V. 24—27). Jedenfalls gehört die Sabbatrede in die Zeit der Belagerung unter Zidkija.

V. 19 muß man entschieden lesen בשער בניתן st. בני עם.

V. 20 שמעו דבר ה' מלכי יהודה muß gel. werden מלך יהודה, das י dittographirt. Denn nur an *einen* König kann die Standrede gerichtet sein, nicht an Könige! Unter diesem König ist, wie angegeben, Zidkija zu verstehen. Da dieser König auf die Ermahnung des Propheten mehr gehört hat, als dessen Vorgänger, so konnte Jeremia erwarten, daß er die Sabbatheiligung ebenso durchsetzen werde, wie die Sklavenbefreiuug.

Cap. XVIII dagegen ist historisch unbestimmbar. Es kann dem Inhalte nach eben so gut in Jojakims, wie in Zidkija's Zeit gesprochen sein. Indessen aus dem Umstande, daß von Cap 19 an sämmtliche Reden mit Ausnahme von Cap. 25 und 36 unter Zidkija gesprochen worden, und aus der Wendung

V. 7—8 daß Gott in Folge von Bußfertigkeit und Beſſerung eine Strafandrohung zurücknehme — was darauf führt, daß auf eine kurze Zeit wenigſtens eine Sinnesänderung eingetreten ſein muß — und dieſes nur in Zidkija's Zeit ſtattgefunden haben kann, aus dieſer Wendung läßt ſich vielleicht annehmen, daß dieſes Cap. der Zeit dieſes Königs angehört.

V. 4 כחמר בית החצר iſt von unten hinaufgekommen, fehlt in LXX, (ſo mehrere Ausll., nur Ewald nicht).

V. 8 מרעתו אשר דבר־תי עליו bedeutet: „wegen des Unglücks, das ich über daſſelbe verheißen".

V. 14 היעזב מצור שדי שלג לבנון iſt räthſelhaft. צור שדה giebt keine rechte Anſchauung. Die Parallelle 21, 13 צור המישר iſt eben ſo räthſelhaft, und man kann nicht Räthſel durch Räthſel löſen. Sicherlich iſt ſtatt יעזב Kal zu l. יֵעָזֵב Niphal, und שלג iſt Subject. Der Text der Peſchito giebt einen Anhalt אן עזר מן טור תדיא תלגא ומן לבנן. Auch LXX haben ἀπὸ τοῦ Λιβάνου. Folglich kann שלג ſelbſtändig ſein. Eigen iſt es, daß P. und LXX geleſen haben שָׁדַי, μαστοί, „Brüſte". Das führt darauf zu leſen שׁ ר י ſt. שדי als Abkürzung von שִׂרְיֹן, nämlich das Hermongebirge. Dann hat der Vers Hand und Fuß: הֵיֵעָזֵב מצור שריון שלג ומן לבנון (vgl. Pſ. 29, 6 ושריון לבנון). Der letzte Halbv. אם יתחו מים זרים קרים נוזלים iſt nicht ſo ſchwierig. Statt יתחו zu l. ינשתו, da נשת entſchieden „austrocknen" bedeutet. Da נוזלים „fließend" bedeutet, ſo können die beiden Epitheta קרים und זרים nicht daſſelbe bedeuten; ſondern קרים bedeutet „kalt" wie P. erklärt קַרְיָרָא, und זרים iſt Dittographie von קרים (nach Abr. Krochmal). Der Sinn des Verſes iſt, „der Schnee verläßt die Hochberge niemals, mich aber hat das Volk verlaſſen und vergeſſen".

V. 15 ויכשלום בדרכיהם שבילי עולם iſt ſo recht angethan, der Deutelei Vorſchub zu leiſten. Sicher iſt, daß שבילי עולם

gleich sind den נתיבות עולם 6, 16. Die alten gangbaren Straßen, die zum Ziele führen, sind entgegengesetzt den neueingeschlagenen Wegen. Das sind eben בדרכיהם, und נתיבות דרך לא סלולה. Die neuen Wege haben die alten Pfade — was? Vom Straucheln kann die Rede nicht sein, sonst müßte es lauten ויכשילום דרכיהם, sondern „vergessen, oder vergessen machen". Folglich ist man genöthigt zu l. וַיְשַׁכְּחוּ להם בדרכיהם, sie haben für sich vergessen gemacht die uralten Pfade, um ungebahnte Wege zu gehen.

V. 17 כרוח קדים ist durchaus richtig und nicht etwa ברוח; Ewald, der es übersetzt, „wie der Ostwind", hat die einfachste grammatische Regel im Hebräischen verkannt, daß die Präpositional-Präfixe vor dem כ comparationis in der Regel weggelassen werden (כבראשנה = בראשנה), also hier gleich כברוח קדים, „wie mit dem Ostwinde". Targum richtig wiedergegeben כבידור רוח קדומא.

V. 18 ואל נקשיבה אל כל דבריו hat sämmtliche Ausleger irre geführt. Sie haben sich nicht an dem von ihnen gegebenen Sinn gestoßen: „Wir wollen nicht merken auf alle seine Worte", daß es ein Widersinn ist. Wenn sie ihn mit ihrer Zunge, d. h. mit Angeberei züchtigen wollen, dann müßten sie erst recht auf jede Aeußerung des ihnen verhaßten Propheten lauschen, um einen Anhalt für Anklagen zu haben! In der That haben LXX hier nicht das Beneinungswörtchen, sondern: *παταξωμεν αὐτὸν ἐν τῇ γλώσσῃ καὶ ἀκουσόμεθα πάντας τοὺς λόγους αὐτοῦ.* Die Negation hat schon in den Septuagintal-Codices in Origenes' Zeit gefehlt; denn er hat aus dem hebräischen Texte *οὐκ* hinzugefügt und einen Asteriscos, als Zeichen des Defekts, im Griechischen dabei gesetzt. In der That giebt die Negation ואל einen verkehrten Sinn, und es ist logischer zu sagen: ונקשיבה אל כל דבריו. Dabei kommt die Form ונקשיבה zu ihrem

Rechte und כל vervollſtändigt den Sinn. Sonſt hätte es lauten müſſen ולא נקשיב אל דבריו.

Selbſtverſtändlich ſind auch hier die VV. 18—23 als ein Gebet an Gott in ſeiner prophetiſchen Unterredung mit Ihm aufzufaſſen, was die Imperativa הקשיבה ה׳ und זכר עמדי beweiſen. Auch hier muß in Gedanken ergänzt werden: ואתפלל ואמר oder ואען oder אל ה׳ (o. S. 97).

V. 21 והגרם mit אל oder על conſtruirt iſt etymologiſch von den Ausll. falſch aufgefaßt; es kann weder von גרד noch von נגר deriviren, ſondern von מגר „hingeben", überliefern". Vollſtändig bei Ezechiel 21, 17 מגורי אל חרב.

V. 21 ואנשיהם ידיו הרגי מות iſt höchſt auffallend. Weſſen Männer? Die Männer ſeiner Feinde? Das ſind doch ſie ſelbſt. In Peſch. fehlt dieſer Verstheil.

V. 23 בעת אפך עשה בהם muß nothwendig geleſen werden בְּעַז אפך (Abr. Krochmal).

Cap. XIX—XX, die zuſammengehören, werden von den Ausll. in Jojachims Regierungszeit geſetzt. Mit Unrecht. Die kühne Sprache des Propheten, mit welcher er den König, das Volk und den Tempel bedroht, iſt kaum unter dieſem König denkbar, der ſeinem Vater an Grauſamkeit nicht nachſtand, wohl aber unter dem milden, aber ſchwachen Zidkija. Jeremia muß bereits unter den Prieſtern und Fürſten Anhänger gehabt haben; denn ſie begleiteten ihn zum Thal Ben Hinnom, um dort die grauſige Standrede über den Untergang Jeruſalems von ihm zu hören. Solche hat er aber erſt unter Zidkija gewonnen, nachdem in Folge des erſten Exils des Königs Jojachin und der Vornehmen Jeremia's prophetiſche Weiſſagungen ſich bewahrheitet hatten. Daß der gegen ihn erbitterte Tempelaufſeher Paſchchur ihn nur eine kurze Zeit in Gewahrſam gehalten und ihn am nächſten Tage nach der Einkerkerung entlaſſen hat,

kann doch nur auf höhern Befehl erfolgt ſein, und dieſer Befehl kann nur von Zidkija ausgegangen ſein, der im Ganzen Vertrauen in Jeremia's Weiſſagungen geſetzt hat.

Zur Einzel-Auslegung XIX, 1 muß vor ומזקני העם ומזקני הכהנים ergänzt werden ולקחת עמך, wie LXX haben: καὶ ἄξεις und auch P. ודבר עמך.

V. 3 מלכי יהודה muß auch geleſen werden מלך יהודה, wie o. S. 156 zu V. 20.

V. 11 כאשר ישבר את כלי היוצר zu l. יִשָּׁבֵר wie LXX καθὼς συντρίβεται und P. איך דאתתבר.

(Fortſetzung folgt.)

R. Samuel b. Meïr als Exeget

die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars.

Von

Dr. M. Porges.

Ueber den Schriften der nordfranzösischen Schrifterklärer des 12. Jahrh. hat ein unverdientes Mißgeschick gewaltet. Sie wurden von Anfang an nicht genug gewürdigt, brachten es niemals zu einer allgemeinen Beliebtheit und fanden darum eine verhältnißmäßig geringe Verbreitung, so daß bereits im 15. Jahrh., selbst bei den Exegeten von Fach, die unmittelbare Kenntniß der Commentare der älteren nordfranzösischen Schrifterklärer, mit Ausnahme Raschi's, wenig oder gar nicht anzutreffen ist.

Erst in neuerer Zeit wurden einzelne Commentare des Joseph Kara, Joseph Bechor Schor, Elieser aus Beaugency u. A. von verdienstvollen Herausgebern veröffentlicht, und dadurch die Kenntniß eines bis dahin noch wenig angebauten Literaturgebietes wesentlich gefördert. Die nordfranzösische Exegetenschule tritt allmälig aus dem Dunkel der Vergessenheit in immer helleres Licht. Dieselbe umfaßt eine Reihe hochbegabter und höchst beachtenswerther Bibelausleger, sämmtlich erfüllt und geleitet von dem Streben nach Ermittelung des einfachen Schriftsinnes, des Pschat, wo möglich mit schonender Berücksichtigung der traditionellen Auffassung des populär gewordenen halachischen und haggadischen Midrasch.

Große Belesenheit in der Schrift und im jüdischen Schriftthum, verbunden mit Kenntniß der Targumim, dazu einige Kenntnisse auf dem Gebiete der hebr. Grammatik, wie die grammatischen Arbeiten eines Menachem und Dunasch sie zu bieten vermochten, waren die einzigen Hilfsmittel, die dem natürlichen

Sprachgefühle der nordfranzöſiſchen Exegeten bei ihren Arbeit
zu Gebote ſtanden.

Der bedeutendſte unter ihnen, was Klarheit und Natürlic
keit der Auffaſſung, Einfachheit und Sachgemäßheit der Ausl
gung, grammatiſche Tüchtigkeit und ſprachliches Verſtändn
anbelangt, iſt unſtreitig R. Samuel b. Meïr (רשב״ם). Un
gerade dieſer Schrifterklärer iſt es, deſſen Schriften von d
Ungunſt des Geſchickes am empfindlichſten heimgeſucht worde
ſind. Sind doch nicht allein ſeine ſämmtlichen exegetiſchen A
beiten mehr als drei Jahrhunderte hindurch völlig vergeſſe
geweſen, ſondern auch ſämmtliche Handſchriften ſeiner Com
mentare bis auf ein einziges Exemplar des Pentateuch-Com
mentars und ein kleines Bruchſtück deſſelben völlig verlore
gegangen. Aber auch die eine durch Zufall der Vernichtun
entgangene Handſchrift, gegenwärtig Cod. Sem. 103, iſt unvol
ſtändig und incorrect, aus vier verſchiedenen Beſtandtheile
nothdürftig zu einem Ganzen zuſammengeſetzt. Nach dieſ
einen lückenhaften und vielfach entſtellten Handſchrift iſt d
erſte Abdruck des Pentateuch-Commentar's des RSBM, Berli
1705 veranſtaltet worden. Dieſe erſte Ausgabe wimmelte vo
Fehlern, an denen theils die Handſchrift theils der Herausgeb
die Schuld trug. Spätere Beſſerungsverſuche haben zwar manc
Fehler der ed. princeps glücklich beſeitigt, aber es mangel
ihnen die unentbehrliche Grundlage jeder kritiſchen Textesve
beſſerung, es fehlte die gewiſſenhafte Prüfung und Verwerthu
der einzig vorhandenen Handſchrift, wie auch die genaue E
forſchung der Eigenthümlichkeiten der Exegeſe des RSBM
Form und Inhalt.

Das Verdienſt, durch ſorgfältiges, mit philologiſch
Akribie betriebenes Studium der Handſchrift den kritiſchen Appar
zur Textesverbeſſerung vollſtändig herbeigeſchafft und mit Hil
deſſelben nach genauer Ermittelung der exegetiſchen Eigena

und des Sprachgebrauches des RSBM den ursprünglichen Wortlaut des Commentars zum Pentateuch so weit wie möglich wiederhergestellt zu haben, hat Rosin sich erworben, der seiner gediegenen Arbeit über R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer (im Jahresberichte des jüd. theol. Sem., Breslau 1880) eine treffliche Ausgabe des Pentateuch-Commentar's des RSBM (Breslau 1881) auf dem Fuße folgen ließ.

Diese beiden Arbeiten Rosin's sind bereits an anderen Orten nach Verdienst gewürdigt worden. In ihnen vereinigt sich vollste Beherrschung des Ganzen mit liebevollem Eingehen in's Einzelne, emsiger Sammelfleiß mit gründlicher Forschung. In der Arbeit über RSBM erfreut außerdem noch die klare, übersichtliche Darstellung und Anordnung, die es versteht, die reiche Fülle der gewonnenen Einzelergebnisse an den rechten Platz, in's rechte Licht zu stellen; in der Textesausgabe mit Noten zeigt sich uns auf jeder Seite die ganze liebevolle Sorgfalt und kenntnißreiche Gründlichkeit des gewissenhaften Herausgebers. Rosin's Arbeiten über RSBM sind nahezu erschöpfend und abschließend.

Nur im Einzelnen wäre Manches hinzuzufügen, Einiges hinzuzweifeln und zu berichtigen. Wir beginnen mit der kritischen Nachlese zu der Arbeit über R. Samuel b. Meïr als Schrifterklärer.

Im Folgenden citiren wir diese Arbeit kurzweg mit R., die Textesausgabe mit רשב"ם.

I.

R. S. 12 wird die Ansicht aufgestellt, RSBM habe die ganze heilige Schrift, wenige einzelne Bücher vielleicht ausgenommen, mit begleitendem Commentar versehen. Soweit die

Commentare zu den Propheten und Psalmen hierbei in Betrach kommen, stützt sich Rosin's Beweisführung fast nur auf Anfüh rungen aus RSBM bei Abraham b. Asriel aus Böhmen [1]). Aber aus diesen Anführungen geht zunächst nur das Eine un widerleglich hervor, daß dem Abraham b. Asriel, am Anf. des 13. Jahrh., Commentare, auf den Namen des RSBM lautend, zu den meisten biblischen Büchern vorgelegen haben. Ob diese ben jedoch sämmtlich echt gewesen sind, muß aus gewichtige Gründen stark in Zweifel gezogen werden. Das Vorhandensein unechter RSBM-Commentare hätte an sich nichts Befremdendes, da ja auch anderen bedeutenden Exegeten, wie Saadia Gaon, Ra schi, Kara, Ibn Esra fremde Arbeiten untergeschoben worden sind [2]).

Die Anführungen aus RSBM aber bei Abr. b. Asr. sind nicht alle darnach angethan, den Glauben an ihre Echtheit zu erwecken und zu rechtfertigen; bei näherer Betrachtung erscheint ein Theil derselben der Unechtheit stark verdächtig, keines der Citate aber durch volle Uebereinstimmung mit anderweitig be glaubigten Erklärungen des RSBM als echt verbürgt.

So scheint das Citat aus RSBM zu Jer. 2, 20 verdächtig. Denn שׂרֵקָה wird von RSBM zu I Mos. 49, 11 ausdrücklich als synonym (כפל לשון) mit גפן bezeichnet, bedeutet also „Weinrebe", wogegen nach RSBM bei Abr. b. Asr. sowohl

---

[1]) Mitgetheilt von Perles in Graetz, Monatsschr. 1877, S. 363 ff.

[2]) Es wäre vielleicht zu weitgehend, das Vorhandensein unechter RSBM-Commentare daraus beweisen zu wollen, daß eine nicht geringe Anzahl nom. RSBM uns überlieferter Erklärungen in den pentateuchischen Tosafot und den Schriften der späteren Compilatoren nach Inhalt und Form sicher nicht dem RSBM angehört. Hier haben wir es wohl mit späteren Interpolationen in den Text seines Commentars oder mit ungenauen Aufzeichnungen seiner Schüler zu thun, wenn nicht in der Namensanführung selbst ein Schreibfehler steckt oder ein Irrthum von Anfang an vorliegt.

שׂרק als auch שורקה nicht wie im Targum [1]) „edle Weinrebe", sondern ein Pfropfreis bedeutet. Aber zugegeben auch, daß RSBM trotz des Widerspruches mit seiner Erklärung im Pentateuch das Wort שרקה an einer anderen Stelle anders erläutert hätte, so beweist dieses Citat doch nichts für die Existenz eines RSBM-Commentars zu Jeremia, da dasselbe ebensowohl auf Jes. 5, 2: ויטעהו שרק wie auf Jer. 2, 20 sich beziehen kann. — Das weitere Citat zu Jer. 8, 16 weist offenbar auf Ij. 39, 20 hin, die Worterklärung von אנוש kann auch aus RSSM zu Jes. 17, 11 oder Mi. 1, 9 entlehnt sein. Die fernere Anführung des RSBM bei Abr. b. Esr., angeblich dem Commentar zu Jer. 51, 30 entnommen, gehört offenbar zu Jes. 41, 17, wie die daselbst gleichfalls citirte und besprochene Raschi-Stelle beweist. Uebrigens aber ist diese dem RSBM zugeschriebene Erklärung unserem Dafürhalten nach gewiß nicht echt. Gerade der Umstand, daß dieselbe als wörtliches Citat (לשון רשב"ם) angeführt wird, gilt uns als Beweis ihrer Unechtheit, da der echte RSBM einer ganz anderen Ausdrucksweise sich bedient und auf einem ganz anderen grammatischen Standpunkte steht. Die Worte bei Abr. b. Esr.: ודגשות מביא ת' אחר (das. l. ודגשו' ת' מביא' ת' אחר) kann RSBM nicht geschrieben haben [2]). Und vollends das Weitere ist mit den grammatischen Ansichten des RSBM durchaus unvereinbar. Nirgends findet sich ein sicherer Anhaltspunkt dafür, daß RSBM Mischformen aus פ"נ und ע"ע angenommen hat. Die R. S. 138 Note 2 angeführte Stelle RSBM zu I Mos. 30, 32 lese ich: ונקוד בקדקד הוא על שם ויקוד כמו עקוד ברגל על שם ויקד (s. וגו' הקדקד על שם הוא ויקוד מן תקוד ms.).

---

[1]) Für גופן חמרא bei Perles l. c. ist wohl גופן בחירא zu lesen, wie bei uns im Targ. z. St.

[2]) Vgl. RSBM zu I Mos. 30, 11: יגדו ··· דגש תחת דל"ת שניה התו[…] und ebendas. z. Schl.: בכולם דגש תחת האות החסירה; ferner zu I Mos. 34, 16; II 23, 31.

Der Sinn dieſer Stelle iſt dann einfach: נקוד bezieht ſich auf farbige Stellen an Hals und Scheitel, weil rad. נקד (in ויקוד) „den Scheitel neigen“ bedeutet, ähnlich wie עקוד auf farbige Stellen am Fuß ſich bezieht, weil עקד „am Fuße feſſeln“ heißt. Die andere von Roſin herangezogene Stelle RSBM zu III Moſ. 26, 39: ימקו + מן נמקו חבורותי כמו מן נסע יסעו wird nur durch Emendation der letzten 3 Worte in נָסַב נָסַבוּ יָסַבּוּ als Erklärung zu יִמַּקּוּ (nicht zu יִמָּקוּ) völlig verſtändlich. — Was Abr. b. Aſr. l. c zum Worte נשחה, und zwar, wie es den Anſchein hat, im Namen des RSBM weiter bemerkt [1]), kann nicht dieſem angehören, da der Ausdruck לפעולה „zur Verbalformbildung [2])“ und, was wichtiger iſt, die Unterſcheidung von שרש התיבה und יסוד נופל [3]), wie auch die Benennungen שרש und יסוד נופל ſelbſt in den beglaubigten Erklärungen des RSBM ſich nirgends finden.

Das weitere Citat bei Abr. b. Aſriel zu Jech. 1, 14: ולשון רשב"ם וגו' [4]) kann darum nicht echt ſein, weil die Ausdrucksweiſe hier von der bei ähnlichen Erklärungen des RSBM z. B. zu I Moſ. 30, 8; II 15, 15 durchaus verſchieden iſt (ſo namentlich die Wendung: שהיה רינו מבואיו כרעיו), und ferner, weil die Erklärung zu ותהי הכנם באדם (II Moſ. 8, 14), wonach הכנם eigentlich הכנים lauten ſollte und nur des Folgenden באדם wegen, um ſich dieſem Worte im Klange anzupaſſen, eine lautliche Veränderung erfahren hat, mit RSBM zu II Moſ. 8, 12; III 16, 20, wonach כִּנָּם mit חנם, ריקם zu vergleichen iſt, im Widerſpruche ſteht. Höchſt verdächtig iſt ferner RSBM zu Jech. 3, 1

---

[1]) F. רגשת תחת ש' bei Abr. b. Aſr. daſ. l. רגשות הש'.

[2]) פעולה heißt bei RSBM das abſtracte Subſtantiv zu I Moſ. 21, 2.

[3]) Der Terminus יסוד נופל — ſtreng genommen eine contradictio in adjecto — iſt von Raſchi erfunden und vielfach angewendet, von RSBM aufgegeben worden.

[4]) F. לשון נופל הלשון daſ. iſt לשון נופל על לשון zu leſen.

(bei Abr. b. Asr. l. c.) wegen des charakteristischen Ausdruckes יסוד שפל. Auch die falsche Worterläuterung von אלונים (Jech. 27,6) hätte, wenn sie wirklich von RSBM herrühren sollte, etwas Auffallendes, da schon Raschi an mehreren Stellen אֵלִין richtig mit altfrz. chesne (frz. chêne) wiedergiebt.

Was nun aber die bemerkenswerthe Anführung des ר׳ שלמה אח ר׳ bei Abr. b. Asr. betrifft, so stößt die R. S. 13, Note 5 vorgeschlagene Emendation in ר׳ שמואל und Identificirung desselben mit RSBM, so verlockend sie auch auf den ersten Blick scheinen mag, bei näherer Betrachtung auf mehrfache Schwierigkeiten. Erstens ist aus der Art der Anführung zu Jer. 51, 20 deutlich zu ersehen, daß für Abr. b. Asr. RSBM und der nach ihm angeführte R. Salomo zwei verschiedene Autoren sind. Zweitens wäre die Bezeichnung „Bruder des R. Tam" bei einem Manne, wie RSBM, der doch seinen Namen nicht zumeist nur der Berühmtheit des jüngeren Bruders verdankt, ungemein befremdlich. Drittens stimmt die zweite der im Namen des R. Salomo gegebenen Erklärungen keineswegs, wie Rosin behauptet, mit RSBM überein, sondern widerspricht vielmehr in dem Beispiele הכנם, wie bereits erwähnt, den echten Erklärungen des RSBM zu diesem Worte. Auch die Wendung: שנה הכתוב בכשיטה, die doch nur bedeuten kann, die Schrift habe die lautliche Gestalt des Wortes geändert, spricht gegen die Annahme der Autorschaft des RSBM, da משמע bei den älteren nordfranz. Exegeten wohl den Wort- oder Satzsinn, niemals aber den Wortlaut, die Aussprache des Wortes bedeutet.

Die thatsächliche Uebereinstimmung aber zwischen der ersten Anführung nom. ר׳ שלמה und der Erklärung des Anonymus zu Kohel. 10, 17 (ed. Jellinek) beweist nichts, so lange

nicht anderweitig erwiesen ist, daß die anonyme Erklärung zu Koh. l. c. von RSBM herrührt [1]).

Man könnte daraus höchstens den Schluß ziehen, der anonyme Commentator oder Compilator zu Koheleth habe Erklärungen des ר' שלמה אחי ר"ת benutzt. Da die Annahme eines R. Salomo, jüngeren Bruders des R. Tam, wie Rosi. a. a. O. Note 5 auseinandersetzt, völlig unstatthaft ist [2]), so wäre ich geneigt ר' שלמה אחי ר"ת (רוח ר"י הניחנו = ר"ת) zu lesen. Ein Abschreiber, dem diese Abbreviatur nicht geläufig war, hätte dann ר"ת für רבינו תם = ר"ת gehalten und ז"ל hinzugefügt. Abr. b. Asr. hätte sonach die im Namen des R. Salomo angeführten Erklärungen den Commentaren oder grammatischen Schriften seines verstorbenen Bruders entlehnt, von dessen Erklärungen Einiges auch in dem anonymen Commentar zu Koheleth (ed. Jellinek) zu finden ist.

So schrumpft denn die Zahl der glaubwürdigen RSBM-Citate bei Abr. b. Asr. beträchtlich zusammen, und es ergiebt sich Folgendes: Ein RSBM-Commentar zu Jes. und einer zu Jech. hat demselben ohne Zweifel vorgelegen, vielleicht auch einer zu Jer. Aber der zu Jes. scheint unecht gewesen zu sein wegen der oben besprochenen Erklärung zu 41, 17 (bei Perles irrthümlich zu Jer. 51, 30), ebenso der zu Jech. wegen 1, 14 und 3, 13. Der zu Jerem. ist zwar durch zwei Proben (zu 2, 20; 5, 18) bezeugt aber nicht unwiderleglich nachgewiesen, da die Erklärungen zu שֹׂרֵק und אֲנוּשׁ auch einem anderen Commentar als dem zu Jer. entnommen sein können.

---

[1]) Das Geständniß, eine Wortform nicht erklären zu können, wie zu Koh. l. c.: ולא ידעתי מדוע ננקר וגו, ist bei RSBM sonst nicht zu finden. Was RSBM nicht zu erklären vermochte, ließ er einfach unerklärt und ging ohne jede Bemerkung darüber hinweg.

[2]) Der in Tosaf. Pesach. 105 b angeführte R. Salomo b. Meïr findet sich auch Raschi zu Chullin 116 b; שלמה בנימקי ר' מצאתי ק בן ר' מאיר.

Vollkommen beglaubigt hingegen iſt ein Commentar des RSBM zu den kleinen Propheten da zu den fünf Proben bei Abr. b. Aſriel, deren keine den Stempel der Unechtheit an ſich trägt, die Anführung bei Kara zu Am. 3, 12 (in Cod. Sem. 104) hinzutritt. Daß wir es hier mit einer unzweifelhaft echten Erklärung zu thun haben, geht nicht allein aus der Art der Anführung: כך פי׳ רביט שמואל hervor, ſondern auch aus den von Roſin (S. 14, Note 1) für unverſtändlich gehaltenen Schlußworten der Erklärung im M. S.: כד״א יביאו עד, die auf II Moſ. 22, 12 hinzielen, woſelbſt RSBM eben auf Am. 3, 12 als Belegſtelle verweiſt.

Glaubhaft bezeugt ſind ferner die Commentare des RSBM zu den Pſalmen und zu Ijob, erſterer nicht allein durch die Erklärung des Wortes אשרי bei Abr. b. Aſr. (die nicht gerade aus Pſ. 1, 1 entlehnt ſein muß, ſondern mit gleichem Rechte auch zu Ij 5, 17 bezogen werden kann), ſondern auch durch die in der polemiſchen Schrift יוסף המקנא [1]) angeführte Erklärung des RSBM zu Pſ. XXII. Von dem Ijob-Commentar des RSBM beſitzen wir außer den von Roſin (S. 14, Note 3—7) angegebenen Bruchſtücken [2]) noch vier weitere Proben im Codex von 1489 [3]).

---

[1]) Grätz, Geſch. VI. Note 7 und Oppenheim in Beth Talmud, Jahrg. III. S. 10—15; 42—49.

[2]) Zu beachten iſt, daß der Ausdruck כפולה מלה bei RSBM zu Ij. 37, 13 (citirt bei Abr. b. Aſr.) ſich ſonſt bei ihm nicht findet (dafür immer כפל לשון), ferner daß die Erklärung zu Ij. 11, 17 (im Kara-Commentar) einzelne grammatiſche Ausdrücke enthält, die RSBM nicht gebraucht haben kann, endlich auch die Erklärung zu Ij. 19, 3: עשר פעמים מילוי רבר בעלמא (aus Cod. hebr. 5 München) der bekannten Schreibweiſe des RSBM nicht entſpricht, vgl. zu I Moſ. 31, 7; III 26, 26. Wahrſcheinlich haben die ſpäteren Compilatoren, die ſeine Commentare benutzten, nicht wörtlich citirt, ſondern unter Beibehaltung des Sinnes manche Ausdrücke geändert, ein Verfahren, welches z. B. Hiskia b. Manoah bei ſeinen zahlreichen Entlehnungen aus RSBM in der Regel anwendet.

[3]) Geiger, Nite naam. p. 12 a zu Ij. 4, 15; p. 13 b zu

Daß RSBM die historischen Bücher der heiligen Schrift commentirt hat, (R. S. 13) ist keineswegs gewiß, da für die Existenz dieser Commentare nicht mehr als zwei Anführungen bei Abr. b. Asriel [1]) sprechen. Der angeblich durch zwei Anführungen bei Kara im Cod. Sem. 104 bezeugte Commentar zu Samuel beruht auf einem Irrthum. Denn erstens ist der angeblich Kara'sche Commentar zum I B. Sam. (im Cod. Sem. 104) von 1, 24 an trotz der deutlichen Ueberschrift: מכאן ואילך פי' ר' יוסף קרא sicher nicht von Kara, sondern von einem Compilator, der außer Menachem und Dunasch die Erklärungen von Raschi [2]), Josef Kara [3]), der aber nicht ausdrücklich genannt

---

Jj. 12, 6; p. 15 b zu Jj. 37, 13, übereinstimmend mit dem Citat z. St. bei Abr. b. Asr.; p. 16 a zu Jj. 41, 24. An allen diesen Stellen muß das sinnlose ת"ש in ר"ש d. h. ר' שמואל geändert werden.

[1]) Die eine zu Ri. 6 24 ist bei Perles irrthümlich zu Ps. 34, 15 bezogen. Für הט' ו. הט־פחה אשר תחת הש' היא מוכחת כי שם קרא אשר תחת השם היא מוכחת כי השם קרא, der Accent Tischa unter dem Gottesnamen יהוה soll beweisen, daß יהוה als Subject zu ויקרא gehört. —

Gelegentlich sei hier bemerkt, daß die Annahme, Abr. b. Asr. habe zur Uebersetzung einzelner Wörter sich ausnahmsweise nicht des Slavischen (לשון כנען) sondern des Deutschen bedient, unrichtig ist, da die angeblich deutschen Ausdrücke bei Abr b. Asr. אורזי für Waffe, Rüstung und הכמץ „Gewürm" zweifellos slavische Wörter sind, ersteres oružĭ, Rüstung, letzteres hmyz, Gewürm. An beiden Stellen ist לשון אשכנז einfach aus לשון כנען verschrieben.

[2]) Raschi wird sehr stark benutzt und selbst da, wo er bekämpft wird, mit großer Verehrung besprochen, so zu 21, 6: ותכמרתי מאוד איך האריות לא שמו לב וגו'. Die Anführung seines Commentars geschieht gewöhnlich mit פי' רבינו oder auch רבותינו (so zu I Sam. 13, 13; 14, 32; 15, 27; 33; 16, 1; 17, 8; 20 und sonst).

[3]) Manche Stellen sind in Kara's Manier erklärt, so namentlich c. 3; 9, 24; 10, 5; 12, 15. Von c. 24 an tritt die Benutzung Kara's stärker hervor. Vermuthlich rührt der Commentar bis einschließlich c. 23 von einem nordfrz. Exegeten her, von c. 24 aber, ebenso wie der Commentar zum II B. Samuel von einem des Französischen unkundigen italienischen Compilator. Dieser benutzt zwar die Commentare des Menachem b. Ehelbo, Raschi, Kara (daher der häufige Gebrauch des Wortes פתרון), citirt aber, wie es scheint, meist nicht wörtlich und bringt

wird, seinem Lehrer R. Jakob [1]) und einem nicht näher bezeichneten französischen Exegeten oder Lexicographen Simeon [2]) benutzt, die Ansichten spanischer Schrifterklärer kennt und erwähnt [3]), auch eine von R. Eleasar und Verona [4]) ihm mündlich mitgetheilte Worterklärung anführt. Zweitens ist die Abkürzung פי' שמ' zu I Sam. 15, 6 gewiß nicht in פי' שמואל sondern in פי' שמען aufzulösen, ebenso I Sam. 21 2 פי' שמואל aus פי' שמען verschrieben [5]). Der talmudkundige Verfasser des Samuel-Commentars hätte den berühmten RSBM gewiß nicht mit פי' שמואל citirt sondern mit פי' רבינו שמואל oder ähnlich.

Ohne Zweifel hat RSBM die Bücher Ruth, Klagelieder und Esther commentirt (s. R. S. 20), höchstwahrscheinlich auch das Hohelied und Koheleth [6]).

---

keine altfranzösischen Ausdrücke, verhältnißmäßig wenige grammatische Erklärungen. Ersterer hingegen bedient sich häufig des Französischen zu Worterklärungen, des Ausdruckes פתרון in der Regel nicht, dafür פי' und läßt zahlreiche grammatische Bemerkungen einfließen. Auch in der Schreibweise unterscheiden sich in dem angeblich Kara'schen Commentar zu Sam. die beiden bezeichneten Hälften deutlich von einander. Der Hinweis auf לשן לומברדיאה zu I Sam. 29, 10: אשר פגרו · פגר' שנתעצלו שכן בארץ לומברדיאה קרין לעצל פיגר (piger) gehört dem zweiten Erklärer an.

[1]) Zu I Sam. 20, 36; מהר zu 15, 32; 20, 19; 21, 6; מיד zu 10, 5.

[2]) Zu I Sam. 9, 7; 13, 18; 20; 14, 32; 15, 4 und oft, entweder שמען פי' oder שמען הנקדן, was auf einen Lexicographen schließen läßt.

[3]) Zu I Sam. 15, 9: ומשדים אומרים.

[4]) Zu I Sam. 18, 10: ויתנבא לשון דבור כמו ניב שפתים מפי ר' אליעזר מוורונא Diese zuerst von Menachem (Machb. unter נב I) gegebene Ableitung und Erklärung wird übrigens von unserem Commentator zu I Sam. 9, 9 ausdrücklich verworfen.

[5]) Das ms., von Frauenhand geschrieben enthält ähnliche Schreibfehler in Menge. Das. Raschi zu Jes. 40, 12 findet sich ein Lexicograph פנחם (aus מנחם verschrieben)!

[6]) Außer den R. S. 23 Note 3 zu Koh., H.L. und Esther (in der Ausgabe von Jellinek) gegebenen Berichtigungen scheinen mir, abgesehen von zahlreichen kleineren Fehlern, die der aufmerksame Leser leicht selbst

Dagegen iſt die Annahme (R. S. 21), daß dem Verfaſſer des ſog. Raſchi-Commentars zu Esra und Nehemia ein Commentar des RSBM zu dieſen Büchern vorgelegen habe, eine unbegründete Vermuthung. Mit gleichem Rechte könnte man vermuthen, dem unbekannten Erklärer der Chronik, deſſen Commentar unter dem Namen Raſchi's gedruckt iſt, haben Commentare von Raſchi und RSBM zu den Büchern der Chronik vorgelegen. Denn auch in dem ſog. Raſchi-Commentar zur Chronik finden wir zahlreiche Erklärungen, die ohne Namensnennung Raſchi und RSBM [1]) als ihren Urheber verrathen. Aber ſolche Entlehnungen berechtigen doch nur zu dem Schluſſe, daß der

---

verbeſſern kann, folgende Verbeſſerungen nothwendig. Zu Koheleth 2, 10 muß für das (R. S. 19 Note 9) von Roſ. unrichtig aufgefaßte וכל לשון צח של פרשה geleſen werden: וכל . ל' צ' ש' פ' d. h. „in dem Ausdrucke וכל (deſſen Koh. z. St. ſich bedient) liegt eine gewiſſe Feinheit der Sprache". לשון צח heißt nicht „klarer" ſondern „feiner, eleganter Ausdruck" (vgl. Menachem Machb S. 4: לשון צחוח; R. Tam. in Hachr. p. 44: לצחוח לשונו; Joſ. Bechor Schor zu I Moſ. 6, 9; 33, 13 und ſonſt: צחוח לשון העברי „die Eleganz der hebräiſchen Sprache"; Ibn Esra: לשון צחוח oder דרך צחוח oft); zu Koh. 4, 13 f. דוגמת כי אויל עמי l. דוגמת כ' אוי עמי; 5, 16 f. הכל בחשך l. אכל בחשך; 3, 19 ſcheint nach אפילו oder מיהת das Wort זכר zu fehlen; 6, 5 f. לא בא l. לא ראה; 7, 10 f. מתנאה l. מתנאה; 7, 21 f. על כל l. של כל; 7, 24 f. שלח חכמה l. של חכמה; 12, 6 f. מכל המקנה l. חבל שרשתו; 12, 7 f. והגלגל l. והוא הבל; 12, 11 f. המקרה l. המקרה. —

Zu H.L. 1, 17 f. ואעלה l. ואכלה; 4, 6 f. הסוכל בני דוגמתם l. הם וכל בני דוגמתם; Jell. H.L. S. 52 Z. 8 f. רוכב l. חופק; S. 60 Z. 11 f יציאוני l. יציאוני (vgl. Raſchi z. St.); S. 61 Z. 10 f. בעלה l. בעלים (vgl. Raſchi zu H.L. 8, 11); S 64 Z. 12 f. עצלתי l. אצלתי; S. 66 Z. 2 v. u. f. האל"ף l. ההי"א; S. 67 Z. 10 f. מומרות l. מסמרות. —

Zu Eſther S. 10 l. Z. f. אולי l. אולי; f. תכיר l. תכיר; S. 25, Z. 9 f. מתפחדים l. מתפרדים. —

[1]) Vgl. Comm. zu I Chron. 4, 23 und RSBM zu II Moſ. 22, 13; I Chr. 5, 1 und RSBM zu I Moſ. 49; 4; 8; I Chr. 29, 21 und RSBM zu I Moſ. 31, 33; II Chr. 10, 15 und RSBM zu I Moſ. 49, 10; II Chr. 12, 7 und RSBM I Moſ. 49, 22; II Chr. 36, 4 und RSBM zu I Moſ. 41, 45.

Commentator, bei dem dieselben sich finden, in vielen Stücken die exegetischen Ansichten Anderer, ihre Manier und Methode sich angeeignet hat. Und so können wir von den ungenannten Commentatoren der Bücher Esra-Nehemia und der Chronik eben nur das mit Bestimmtheit behaupten, daß dieselben die Commentare Raschi's, Kara's und RSBM's fleißig studirt und vielfach benutzt haben, ohne daß dadurch das Vorhandensein eines Raschi-, Kara- oder RSBM-Commentars zu Esra-Nehemia und der Chronik an Wahrscheinlichkeit gewänne. —

Bedeutend muß der Einfluß gewesen sein, den die Schriften des RSBM auf die Entwickelung der Exegese unter den nordfranzösischen Juden geübt haben, wofür mehr noch als die namentlichen Anführungen bei verschiedenen Autoren die zahlreichen stillschweigenden Entlehnungen sprechen. Namentlich hat Josef Bechor Schor in seinem Pentateuch-Commentar von den Erklärungen des RSBM stark Gebrauch gemacht und dieselben meist ohne Namensnennung benutzt [1]).

Die literarischen Beziehungen des RSBM, wie sie aus den von ihm benutzten Quellenschriften, Vorarbeiten und zeitgenössischen Leistungen sich ergeben, sind R. S. 57 ff. genau und erschöpfend erörtert [2]). Mit Recht hält Rosin (R. S. 63 und

---

[1]) R. S. 24 Note 1 sind nur fünf Stellen aus B. Sch. als Entlehnungen aus RSBM angeführt. Eine Vergleichung der beiden Pentateuch-Commentare ergiebt, daß die Zahl solcher Stellen schon in den beiden ersten Büchern Mos. ungefähr das Zehnfache beträgt. Auch Elieser aus Beaugency macht von den Erklärungen des RSBM bisweilen stillschweigend Gebrauch, so außer dem von Rosin (R. l. c.) nachgewiesenen Beispiele (Jes. 9, 5) auch zu Jes. 9, 6, vgl. RSBM zu II Mos. 21, 6; Jes. 13, 20, vgl RSBM zu I Mos. 22, 2; III 6, 14; viell. auch zu Jes. 10, 13 (כאביר), vgl. RSBM zu I Mos. 35, 16.

[2]) Zu R. S. 59 Note 2 sei hinzugefügt, daß aus der Erklärung des RSBM zu I Mos. 32, 29 hervorzugehen scheint, er habe Hos. 12, 5 וישר, nicht wie bei uns וישר gelesen. Ob aus RSBM zu II Mos. 14, 5 und IV 35, 33, wie Rosin l. c. vermuthet, auf abweichende Lesearten geschlossen werden darf, ist sehr zweifelhaft.

רשב"ם S 46 Note 10) gegenüber der Anſicht [1]), daß RSBM zu I Moſ. 36, 12 die Quellenangabe בשוחר טוב in בלקח טוב zu ändern ſei, an der urſprünglichen Leſeart feſt. Denn Tobia b. Elieſer z. St. ſtimmt durchaus nicht mit RSBM z. St. überein. Erſterer bemerkt: ויש מפרש ותמנע על פירוש לגרמיה כי הפרידו הכתוב וכתב ותמנע, כי תמנע זכר הוא. „Ein Erklärer iſt der Anſicht, daß ותמנע dem trennenden Accente לגרמיה (אֹ) gemäß vom Folgenden zu trennen iſt, denn תמנע iſt, wie aus einer anderen Bibelſtelle hervorgeht, der Name eines Mannes, hier alſo der Name eines der Söhne des Elifas". (Demnach wäre ותמנע hier zu überſetzen: Und dazu auch Timna). Folgerichtig wird daher bei Tob. b. El. z. St. weiter erklärt: היתה פילגש, ולא זכר את שמה da ותמנע als Name eines Mannes zu היתה פילגש nicht gehören kann. RSBM hingegen erklärt deutlich: ותמנע מחובר גם לפסוק העליון „das Wort ותמנע iſt auch mit dem vorhergehenden Satze zu verbinden", als Name eines der Söhne des Elifas nämlich. Selbſtverſtändlich gehört es aber zunächſt zum folgenden היתה פילגש als Name eines Weibes. Da kann nicht füglich angenommen werden, RSBM habe dieſe Erklärung bei Tob. b. Elieſer, wie er ſelber ſich ausdrückt, eingeſehen (ראיתי). Zwar iſt die Quellenangabe ראיתי בשוחר טוב ein wenig verdächtig, nicht allein, weil die angeblich daraus entnommene Erklärung daſelbſt nicht auffindbar iſt, ſondern auch darum, weil dieſelbe der bekannten Auslegungsweiſe des Pſalmen-Midraſch nicht entſpricht [2]). Aber auch andere Citate aus Schocher tob ſind in unſeren Editionen nicht auffindbar, ſo die Anführung Toſaf. Peſach. 105 b: וכן מוכיח במדרש שוחר טוב על קרא שני רשעים שברת, die im Jalk. zu Pſ. III, aber nicht im Schocher tob bei uns ſich findet. Nichts hindert uns anzunehmen, daß in dem

[1]) S. Buber in ſeiner Ausgabe des Lekach tob, Einleitung 24 a und Text 92 a.

[2]) Buber Einleitung a. a. O.

von RSBM eingesehenen Exemplar dieses Midrasch die fragliche Stelle, und wäre es auch nur in Folge einer Interpolation, wirklich gestanden hat.

Was R. in dem Capitel über die literarischen Beziehungen des RSBM gelegentlich (S. 73) über die exegetischen Schriften des Joseph Kara bemerkt, ist, soweit dessen Commentare zu Koheleth und den Klageliedern in Betracht kommen, nicht ganz richtig. Das Bruchstück des Koheleth-Commentars von Kara ed. Hübsch, bis 4, 11 reichend, stimmt mit Cod. Sem. 104 bis auf folgende unwesentliche Abweichungen wörtlich überein. Es fehlt bei Hübsch die Einleitung zu 1, 12 ג׳ מקראות הללו פתר׳ אחד הם וזה פתרונם; zu 1, 13 fehlt im Cod. die kurze Worterklärung bei H.: עינוי רע . ענין רע; 1, 14 fehlt im Cod.: לפי שהייתי מלך יכול אני לומר שראיתי רבל, dafür fehlen bei H. z. St. die Worte: מלטלנ״ם בלעז, mal talent[1]); zu 4, 13 hat der Cod. noch eine zweite Erklärung, eingeleitet mit ר״א. Sonst ist die Uebereinstimmung eine vollständige. Dagegen ist der Text des Commentars zu den Klagel. bei Hübsch sowohl von dem im Cod. Sem. 104 als auch von dem in der Ausgabe Jellinek's an vielen Stellen stark verschieden, von ersterem mehr als von letzterem. Auch ist der Kara-Commentar zu Klgl. im Cod. Sem. 104 durchaus nicht völlig gleichlautend mit dem in ed. Neapel 1486 gedruckten. Letzterer ist vor allen Dingen stark lückenhaft. In Folge eines eigenthümlichen Versehens beim Drucke oder auch in Folge Mangelhaftigkeit der dabei zu Grunde gelegten Handschrift bietet ed. Neapel nur Bruchstücke des Kara-Commentars zu den Klgl., und zwar zu Cap I, worauf von c. II bis III, 41 (genau drei Druckseiten hindurch) Raschi folgt, dann

---

[1]) In dem Commentar zu Kohel. ed. Jellinek ist vielleicht zu 1, 14 für רוח טלנם בלעז wie bei Kara מלטלנ״ם בלעז zu lesen, mal talent, üble Neigung, böse Lust (s. R. S. 97 oben).

von III, 42 bis IV, 5 wieder Kara, von IV, 6 bis 20 abermals Raſchi (eine Druckſeite), von IV, 21 bis zum Schluſſe wieder Kara. Doch iſt dieſe Lückenhaftigkeit kein Verluſt für die Texteskritik des Kara-Commentars zu den Klagel., da der in דברי חכמים (Metz, 1849) aus Cod. Paris abgedruckte Kara-Text mit den Bruchſtücken in ed. Neapel auf's Genaueſte übereinſtimmt und beiden Texten nur eine handſchriftliche Recenſion zu Grunde liegt. Dieſe ſteht wiederum dem Texte im Cod. Sem. 104 näher als dem in ed. Jellinek und ſtimmt am wenigſten überein mit dem in ed. Hübſch. Ob nun eine dieſer vier Recenſionen den reinen Kara-Text bietet oder nicht, bleibe dahingeſtellt, da die Beantwortung dieſer Frage uns hier zu weit führen würde.

Der Charakter der exegetiſchen Schriften des RSBM iſt von Roſin S. 77 ff. in lichtvoller Darſtellung vortrefflich gekennzeichnet worden. Hervorzuheben wäre nur noch die Entſchiedenheit RSBM's, die darin ſich bekundet, daß er faſt immer nur eine Erklärung giebt, die ihm als die einzig richtige gilt, und nur ausnahmsweiſe zwei Erklärungen als gleichberechtigt nebeneinanderſtellt. Verhältnißmäßig ſehr ſelten ſieht er ſich veranlaßt, ſeine Erklärung als eine nur wahrſcheinliche hinzuſtellen, ſo zu I Moſ. 18, 10 וקרוב לדבר; 37, 23; נראה לי; 44. 22: יש לומר; II 30, 23: ונראה בעיני.

Das Geſtändniß, etwas nicht erklären zu können, wie wir es bei Raſchi manchmal leſen, iſt im Pentateuch-Commentar des RSBM nicht zu finden. Eine Eigenthümlichkeit ſeiner Schreibweiſe iſt es, daß er, ſo oft er von ſich ſelber redet, immer die 1. Perſ. Sing. anwendet, wie auch daß er den Leſer nicht wie z. B. Kara gewöhnlich in der 2. P. Sing. anredet [1]), noch auch

[1]) Mit Ausnahme von ſtereotypen Wendungen, wie תמה על עצמך, להודיעך, שלא תתמה, אל תתמה, (zu I Moſ. 26, 1; 30, 21 und oft).

wie dies z. B. Elieser aus Beaugency thut, sich mit seinen Lesern zusammenfassend, die 1 P. Pl. braucht [1]), sondern nur in Wendungen wie המבין, המשכילים, אוהבי שכל, האיש החכם, und and. dgl. (s. R. im Anhang) auf das Urtheil seiner Leser sich beruft. —

Die in den Commentaren des RSBM zerstreuten grammatischen Bemerkungen und Benennungen hat Ros. S. 129 ff. mit großer Sorgfalt zusammengestellt und übersichtlich geordnet. Doch sind einzelne Ungenauigkeiten hierbei unterlaufen. Die hebräische Sprachlehre führt nicht erst bei RSBM und seinen Zeitgenossen, sondern schon bei Raschi zu II Mos. 2, 5 den Namen: דקדוק לשון הקדש.

Zu dem, was R. S. 129 über die hebr. Consonanten bei RSBM bemerkt, ist als ein für die Texteskritik nicht überflüssiges Moment noch hinzuzufügen, daß sowohl die Benennung für Buchstabe, אות als auch die Namen der Buchstaben von RSBM regelmäßig als fem. gebraucht werden [2]).

Den Namen מלאפום für Cholem braucht nicht allein RSBM, sondern nach dem Vorgange der Massora (Ochla weochla 55; 207) auch Raschi zu II Mos. 14, 12 und oft, R. Tam in Hachr. S. 38, Ibn Esra in Zach. Anf. und Andere.

Die Bemerkung R. S. 130, daß RSBM auch in der Weise Menachem's und Anderer Patach für Kamez sagt, ist dahin einzuschränken, daß פתח nur scheinbar statt קמץ als gleich-

---

[1]) Mit Ausnahme von gewissen stehenden Redensarten, wie וכן מצינו, כמו שמצינו, כדאמרינן bei Anführung von Belegstellen, לפנינו „im Folgenden" u. a. dgl.

[2]) Nachweislich bei allen Buchstaben außer ג ז צ ר ש, zu denen die Beispiele zufällig sich nicht finden. Ausnahmsweise findet sich als masc. תיו, אלפין, ממין, שני דלתיו, (II Mos. 9, 17). In Bezug auf das Genus der Buchstaben-Namen gehen die Ansichten der hebr. Grammatiker auseinander. Ibn Esra z. B. behandelt dieselben ausnahmslos und durchgängig als masc., G'ikatilla in seiner Uebersetzung des Chajug' immer als fem.

bedeutend mit dieſem gebraucht wird. An allen hierhergehörigen Stellen bedeutet פתוח entweder einen vollen Vocal oder einen relativ langen, mehr gedehnt geſprochen im Gegenſatze zu חטף, dem relativ kurzen Vocal oder Halbvocal. So findet ſich Patach für Kamez z. B. Raſchi zu Berach. 13 b, 47 a; zu I Moſ. 29, 27; II 22, 19 (auch bei RSBM z. St.) im Gegenſatze zu חטף; Ibn Esra zu II Moſ. 15, 8 (zu וְעֻזִּי); Sephath Jether 145; לָבִיא · · · פתוח הלמד · · · כמו לִשְׁמִיד im Gegenſatze zu ל in לְהָבִיא; Zachoth S. 37 (ed. Berlin 1768): ועם · · · ופתוח הוא, ebenſo zu erklären; Menachem b. Sal. (ed. Dukes) S. 27: רָאבַת פתוחה; Parchon 9 a zu וְשָׁבְתִּי desgl. Daher bedeutet das Verbum פתח „gedehnt ſprechen" oder „mit einem langen Vocal verſehen", ſo z. B. Menachem, Machb. rad. אפן, wo von den Wörtern קָדְשִׁי אֶרְחִי נָדְלָךְ geſagt wird: (המלים) יִפְתְּחוּ [1]; Anonymus zu Ruth 2, 14 (ed. Jellinek); וְתוֹתָר · סוף פסוק פותח הת״ו; RSBM (?) zu Koh. 3, 16 ähnlich [2]).

Daß RSBM von den drei Formen des Schwa compos. unſer Chateſ Kamez nicht kennt (R. S. 130 c) erklärt ſich einfach daraus, daß für unſer Kamez chateſ und unſer Chateſ Kamez damals nur ein und daſſelbe Vocalzeichen — gebraucht wurde, und man dieſe beiden mit dem Namen חטף קמץ bezeichneten, in

---

[1]) Menachem hielt nämlich das Kamez in dieſen und ähnlichen Wörtern für lang, weil es wegen des folgenden Schwa nicht — ſondern — geſchrieben wurde.

[2]) An einzelnem Stellen bei hebr. Grammatikern aber, wo ſcheinbar Patach für Kamez ſteht, iſt in Wirklichkeit unſer Patach gemeint, ſo z. B. bei Hadaſſi in Eſchkol-hakofer § 167, wo רץ, קם, שב als נפתחין bezeichnet werden.

der Schrift nicht von einander geſonderten Vocale, auch grammatiſch nicht auseinanderzuhalten wußte [1]).

Ungenau iſt die Angabe R. S. 130 d in Betreff des Namens Mappik. Nicht das Zeichen für conſonantiſches Hê am Wortende führt bei RSBM dieſen Namen, ſondern מפיק wird dasjenige Wort genannt, welches den Buchſtaben ה am Ende in der Ausſprache conſonantiſch hervortreten läßt. So gebraucht die Maſſora (Ochla weochla 42) den Ausdruck מפיק ה״א, Pl. מפקין ה״א (daſ. 43); Menachem, Machb. rad. גבה ſagt von dieſem Worte והוא מפיק ה״א; Ben Bileam in Taame hamikra 1 b: מפיק ה״א, מפיק י״ד, מפיק ו״ן; Raſchi zu III Moſ. 12, 4: ימי טרדה מפיק ה״א opp. כדמי טרדה לא מפיק ה״א [2]); alſo iſt auch RSBM zu I Moſ. 47, 13 והלה, מפיק ה״א zu verſtehen: והלה läßt das ה am Ende conſonantiſch hervortreten.

Zu R. S. 131 g ſei hinzugefügt, daß RSBM zu I Moſ. 18, 21, ebenſo wie Raſchi z. St. die Bedeutung des Tonzeichens Peſik völlig mißverſteht, und daß er trotz mehrmaligen Hinweiſes auf die Accente, als entſcheidend hinſichtlich der Verbindung und Trennung der Wörter, gleichwohl bisweilen gegen den Accent erklärt, ſo zu I Moſ. 20, 16; 30, 33; 41, 57; II 6, 3; 14, 30 V 32, 12. Koh. 3, 15; 10, 19.

Unrichtig iſt R. S. 133 die Auffaſſung von גזרה als gleichbedeutend mit עיקר oder יסוד. Erſterer Ausdruck bedeutet ſowohl bei Raſchi als auch bei RSBM keineswegs „Wurzel“ ſondern

---

[1]) Daher ſtammt auch der Irrthum des Menachem, daß er das Kamez chatuf in גדלך, weil dieſes ausnahmsweiſe wie volles Kamez geſchrieben wurde, für ein ſolches angeſehen hat. Selbſt Kimchi hielt noch irrthümlich das erſte Kamez in קָדְשִׁים, und שָׁרְשִׁים für Kamez gadol.

[2]) Wenn Mappik hier das Zeichen im Hê bedeutete, müßte es heißen: אין מפיק בה״א. Erſt bei Ibn Esra finden wir מפיק als grammatiſchen Terminus für den Punkt im ה am Ende des Wortes, ſo Zachoth Anf.: מפיק יהיה בה״א.

die besondere Wurzelklasse, zu der ein Wort gehört [1]), so Raschi zu I Mos. 7, 23 וימח מגזרת ויפן d. h. וימח gehört zu der gleichen Wurzelklasse wie ויפן; zu II Mos. 29, 1 לקח שתי גזרות הן אחת של קיחה ואחת של לקיחה; RSBM zu I Mos. 32, 29 וישר מגזרת שב קם רץ; zu V 22, 8: מעקה מגזרת מעשה מרמה; zu IV 14, 44 מש מגזרת לא ימיש. Daß גזרה nicht „Wurzel", sondern „Wurzelklasse" bedeutet, geht auch aus Wendungen wie מגזרת חטופי פה פעל (RSBM zu I Mos. 49, 8) hervor. Hier würde statt גזרה, welches bei RSBM fast immer in st. c. steht, weder עיקר noch יסוד passen. Selbst wo גזרה scheinbar „Wurzel" bedeutet, wie z. B: ויפל מגזרת נפל (RSBM zu I Mos. 30, 32), ist die eigentliche Bedeutung doch nur die oben angegebene, denn auch hier wäre es nicht am Platze, statt מגזרת — מיסוד oder מעיקר eintreten zu lassen. Diese drei grammatischen Benennungen sind bei RSBM folgerdermaßen unterschieden: יסוד, die „Grundlage" des Wortes, ist dem Sinne nach so viel wie unser „Wurzel".

עיקר bedeutet nicht sowohl die ganze Wurzel, als vielmehr einen wurzelhaften, ursprünglichen, wesentlichen Theil des Wortes. Daher lesen wir bei RSBM wohl הה"י עיקר zu I Mos. 47, 13; 49, 8; המ"ם עיקר II Mos. 12, 4; aber dafür nicht הה"י

---

[1]) Aehnlich schon bei Menachem, z. B. S. 24.: ויתכן להיות מגזרתם פקח קוח d. h. das Wort פקחקוח dürfte zu derselben Klasse von Reduplicationsgebilden (wie סחרחר, הפכפך) gehören. — Bei Raschi hat גזרה eine noch allgemeinere Bedeutung als bei RSBM, so zu II Mos. 19, 24; יפרָץ · · · אינו זז מגזרותו, „das aus יפרץ entstandene יפרָץ rückt (trotz der Lautveränderung) von seiner grammatischen Verbalform nicht fort"; zu V Mos. 32, 35: וְשִׁלֵּם · · מגזרת וְהַדִּבֵּר, „das Wort וְשִׁלֵּם gehört zur selben Klasse von Nominalbildungen wie וְהַדִּבֵּר"; zu Jes. 1, 16: רַחֲצוּ · · מגזרת רְחַץ וגו', „das Wort רַחֲצוּ gehört zu derselben Klasse von Verbalformen wie רְחַץ, wogegen רָחצו (מגזרת רָחץ) zu derselben Gruppe von Verbalbildungen gehört, wie רחץ. Nur ganz vereinzelt finden wir גזרה in dieser Bedeutung auch bei RSBM zu V 2, 4. — RSBM zu II 23, 21: לא תמר בו · · · אינו מגזרת סרבנות ist zu erklären, als ob es hieße: אינו מגזרת מרה שפתרונו לשון סרבנות.

יסד, und noch viel weniger הה"י גזרה, dagegen אל"ף של יסוד zu I Moſ. 32, 5 „das Alef der Wurzel".

Der Ausdruck מפעל bei RSBM zu IV Moſ. 11, 12 iſt wohl nicht mit לשון פועל, unſerem Kal gleichbedeutend (R. S. 135, Note 9), ſondern bedeutet „Verbalbegriff", und es iſt das bei Raſchi häufig vorkommende שם המפעל oder לשון מפעל damit zu vergleichen.

R. S. 140, Note 2 iſt der Terminus מעשה für Adjectiv (RSBM zu II Moſ. 8, 17 im Gegenſatze zu שם דבר, Subſtantiv) und R. S. 142, Note 4 der Terminus מבורר „durch den Artikel determinirt" (RSBM zu IV Moſ. 24, 6; auch bei Raſchi zu I Moſ. 24, 27; En hakore des ידב"י zu I Moſ. 31, 27 in Heidenheim's Pentateuch-Ausgabe מאור עינים) nachzutragen.

Die grammatiſche Terminologie des RSBM zeigt, mit der ſeiner Vorgänger verglichen, einen bedeutenden Fortſchritt, ſowohl in Bezug auf Klarheit und Präciſion der einzelnen grammatiſchen Benennungen als auch im Punkte der conſequenten Anwendung derſelben. Eine Häufung von Synonymen nach einander, wie ſie z. B. Menachem zur Erzielung größerer Klarheit anzuwenden pflegt, iſt der Ausdrucksweiſe des RSBM völlig fremd; überall ſcheint er von dem richtigen Grundſatze geleitet, daß ein feſt ausgeprägter, grammatiſcher Terminus von durchſichtiger Klarheit das Verſtändniß mehr fördere, als eine Anzahl unklarer Ausdrücke und weitläufiger Umſchreibungen für einen und denſelben grammatiſchen Begriff. In der Beſchränkung auf die nothwendigſten grammatiſchen Ausdrücke, in der ſorgfältigen Auswahl unter mehreren Synonymen, in der Vermeidung von unklaren oder vieldeutigen Benennungen und in der glücklichen Erfindung einzelner neuer Termini zeigt ſich RSBM auch als verhältnißmäßig bedeutender Grammatiker, der auf dieſem Gebiete ſeinen Großvater weitaus übertrifft. Von den grammatiſchen Ausdrücken ſeiner Vorgänger hat RSBM

namentlich folgende, die ihm theils ungeeignet, theils überflüssig ſcheinen mochten, nicht angewendet. Die Verbindung יסוד העיקר (Menach.) oder עיקר היסוד (Raſchi) [1]; יסוד נפל oder עיקר נפל (Raſchi), ein Mittelding zwiſchen Radical- und Servilbuchſtabe; לשון הוה (Menachem b. Chelbo, Raſchi [2]), Kara); גרע, גריעה, מגרעת für Verkürzung, Wegfall eines Buchſtaben (Menachem); התחלף, ſich verwandeln (Raſchi); נפל (Men., Dun. als Gegenſatz von עיקר); תיבה (Men., Raſchi ſynonym mit לשון einer = andererſeits); מלאכה (Men. Dun. gleichbedeutend mit שימוש); סמיכה, סמיכות, סמוך zur Bezeichnung des st. c. (Men., Dun., Raſchi); מקרא מסורס סדר, (Talmud, Raſchi, Kara) zur Bezeichnung der Inverſion; נערך (für חסר bei Menach.); מקרא קצר oder לשון קצר(ה) (Raſchi für jede Art von Satzkürzung, Zuſammenziehung, elliptiſcher Redeweiſe) [3]; השתנה ſich verändern (Men., Raſchi); שרש [4]) (Men., Raſchi); שרת (Men. Dun., gleichbedeutend mit שמש).

---

[1]) RSBM braucht daf. יסוד oder עיקר allein.

[2]) Zu I Moſ. 24, 45 und oft, wonach nicht allein das פועל ſondern auch die Perfect- und Futurform, wenn dieſelbe Präſens- oder Frequentativ-Bedeutung hat, לשון הוה genannt wird; ferner zu V Moſ. 1, 16 und oft, wo auch der Infinitiv ſo bezeichnet wird.

[3]) Ausnahmsweiſe auch מקרא חסר bei Raſchi zu I Moſ. 9, 6; Jeſ. 8, 12. RSBM braucht in ſeinem Pentateuch-Commentar weder dieſen noch einen ähnlichen grammatiſchen Ausdruck, vgl. Raſchi zu I Moſ. 48, 1: ויאמר ליוסף · · ה"ז מקרא קצר und RSBM z. St.: אדם אחד אמר; Raſchi zu II Moſ. 10, 5 und RSBM z. St.

[4]) Vielleicht hat RSBM den Ausdruck שרש „Wurzel" darum nicht gebraucht, weil derſelbe mit den anderen grammatiſchen Benennungen, wie יסוד, תיבה, משקל — Ausdrücke, die nicht vom Pflanzenleben hergenommen, ſondern einem ganz anderen Bilderkreiſe entlehnt ſind — logiſch nicht zuſammenſtimmt.

(Fortſetzung folgt.)

Ueber eine handschriftliche Responsensammlung in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in Petersburg.

Von

Dr. A. Harkavy.

Die im vorigen Jahre von mir aufgefundene Handschrift (bestehend aus 253 Papierblättern, orientalische Cursivschrift, manche Wörter mit Babylonischer Punktation versehen, Anfang und Schluß fehlt, Mitte defect) bietet sehr viel Interressantes für die gaonäische Epoche, und eine vollständige Ausbeute des reichen Materials wird erst mit der Veröffentlichung der ganzen Sammlung, welche ich zu Stande zu bringen hoffe, möglich sein. Hier will ich bloß diese Sammlung in kurzen Umrissen schildern und einige Punkte aus derselben hervorheben. Bei Weitem den größten Theil der Sammlung nehmen die Responsen des שרירא und seines Sohnes האי [Haja] meistentheils zusammen und des יצחק אלפאסי ein; außerdem finden sich: einige von צמח גאון (worunter auch talmudisch-lexikalischen Inhalts), von שמואל בן חפני und von Ungenannten; erwähnt werden aber noch viele andere Gaonim, sonstige Personen und Schriften. Die Daten in Scherira's und Haja's Responsen liegen zwischen שא (990) und שכו (1016). Die Fragesteller an dieselben sind (nach der Reihenfolge in der Handschrift): אלחנן בן שמריה, vielleicht der Sohn des שמריה בן אלחנן, eines der vier gefangenen Gelehrten zur Zeit des Chasdai Ibn Schaprut (in einem Briefe des יעקב בן פטרון aus Kairovan); בהלול בן יוסף, שמואל בן אברהם תאורתי und אברהם בן יצחק בר אוראי; משה בן יצחק המערבי; צלח בן בהלול;

משה בן שמואל בר נחמיה בן עובדיה und סנהדרא רבה aus Kair.; גאמע aus קאבס (Letzterer ist vielleicht der Vorahn des im 12. Jahrhundert lebenden שמואל ן' גאמע); יוסף בן עמרם ראש כיתה דינא aus סגלמאסה; יוסף בן ברכיה (kommt auch sonst vor) und die רבנן דבי מדרשא des יעקב ראש כלה בן נסים und letzterer selbst; יהודה ריש סידרא בן יוסף; נסים בן יעקב; שאלות הללו שבאו ממדינת קירואן על שם הגניד (wohl ebenfalls durch נסים wie אברהם ן' דאוד im ס' הקבלה berichtet); יעקב בן משה aus קאבס; אברהם בן משה בר גאמע im Namen seines Vaters (wahrscheinlich identisch mit dem oben erwähnten משה בן שמואל; משה בן שמואל בר גאמע (der eben erwähnte?); ראובן בן יונה; יצחק בן יונה; יונה בן יוסף לוי, שמואל und יהודה בן שלמה aus קאבס. Anonyme, dem Orte nach bezeichnete Fragesteller: תלמידי חכמים שבמדינת תלמסאן מארץ מבוא השמש; מהחכמים החכרים שבירושלים; בני ואדי אלקרי; שאילתא דבני קירואן; שאלות דאתיאן מן בצרה; שאלה זו פירשנוה אל מצרים; שאלות בני תלמסאן und שאלות בני קאבס. Ich gehe nun über zum Inhalt der Responsen und zu sonstigen Bemerkungen. f. 2 kommt das Responsum über die Versezahl im Pentateuch, den Psalmen und der Chronik vor, welches Herr Rabbinowiz in Horwitz' תורתן של ראשונים II, 48 veröffentlicht hat. f. 3 giebt eine Beschreibung und Abbildung des חשן ואפוד. f. 4 spricht über christliche Sklaven; gesagt wird, man dürfe sie nicht veranlassen am Sonnabend zu arbeiten, thun sie dies jedoch von selbst, so schade es nichts. Ueber diesen Gegenstand ausführlicher f. 222 (sehr interessant). Daselbst und f. 188, über רוכי רנשקי שמיא וארעא (בהרא f. 74 a) (theilweise bekannt). f. 5 über המהרגם פסוק כצורתו (קידושין f. 49 a) (interessant und merkwürdig). Das Responsum gab zu Mißverständnissen Veranlassung, und ראיי kommt f. 118—120 sehr ausführlich auf den Gegenstand zurück. Er polemisirt wohl gegen Saadia, ohne dessen Namen zu nennen. — f. 8 über הרוא סבא im Talmud: כך ראינו שאינו ארם יחיע אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה ,2c. ולא העלה על דעתך

שמא אליהו הוא. — f. 9. Lexikalisches und über R. Gamaliel's שפופרת (עירובין f. 43). (Derselbe Gegenstand ausführlicher nebst Abbildung f. 140—41). — f. 10 über הכתב והמכתב (אבות 5, 6) interessant; enthält auch Lexikalisches. f. 10—12 unter Anderem über אלף טפף גינואות ꝛc. (בתרא f. 75 b); zu ניפתח באל וניסיים באל heißt es: כגון שיאמר · אל אלהים הצילני מפגע רע ומשטן רע ומחלי רע שמרני כאישון בת עין כי בירך כח וגבורה ואתה אל. או שיאמר · לא תטשני לא תעלים עיניך ממני היה לי שומר ועונה כל אשר אשאלך תאמר הין ואל תאמר לא — f. 19—21 sehr ausführlich über אי טעי תנא לישיליה לספרא (עבודה זרה f. 9) und über die Seleuciden-Aera und die Rechnung לחרבן הבית. — f. 21—3 Lexikalisches, unter Anderem über die persischen Feiertage ועכשו מוסרדי וטריאסקי אינן נוהגין אבל מהרקאני (עבודה זרה f. 11 b) עד עכשו אלו הדילומיים (Dajlemiten) נוהגין גם בבבל ונקראין מהרגאן בראש־הקיץ ובראש החדש ꝛc.; über die Fischarten (ibid. f. 39): וכל אותן הדגים הזכורין כאן לשון יוני הן ואין אנו מכירין בהן ואמרו כי ברומי נודעין הן; über באטי בר טובי (ibid. f. 76 b): והזכרתם כי כתבנו אל פאס כי הוא ממזר ומעשה שלהן כי שלח אליהן שאבור מלכא שתי זונות ושאלת הישנו לזה בתלמוד אם בהעתקה (Ueberlieferung) ꝛc. ומעשה שלהן גמירי ליה רבנן בקבלה ואינו בתלמוד. Dies Alles gehört Scherira und Haja. Dann folgen Responsen von Zemach Gaon f. 23—25, wo es an einer Stelle von נחשון גאון heißt: הכין חזינא דמיסתברא הא מילתא דמר רב נחשון גאון והר גבוה היה וקא עבדין בה מעשה תריר. f. 26. Von Scherira und Haja, über erlaubte und unerlaubte Lieder (zu גיטין f. 7 a). — f. 27 über גויל, קלף u. s. w. ושמעינן על ספרי תורה שעשאום ראשונים שמהן מצויין אצלנו דמשתבחין בהן דליה בגוילין דלהון שחיטת נכרי אלמא מן המובחר הוא ולא פאסל. — f. 28 über die אחד עשר סממנין (סריחות f. 6 b). f. 29—30 מצינו בפירושי ארוננו מר רב סעדיה גאון נ״ע שהזכיר עשר שירות שירת אברהם ושירת הים ושירת הבאר וג׳ ולא הבננו איזו היא שירת אברהם . ילמדנו ארוננו מה היא . אין אנו יודעים אלא דברי רבותינו ששנו בשאר סיפרי בי רב עשר שירות הן . . . ויש

שקיבצו שירות הרבה אבל במשנת רבותינו לא שמענו שירת אברהם . ואם ꝛc. אמר אדם שירת אברהם שמא לאיתן האזרחי נתכוון . או שמא שכתב מר רב סעדיה גאון נוחו עדן שירת מצרים ושירת הים וטעה הסופר וכתב אברהם. —

f. 30. Ueber Differenz zwiſchen Paläſtinenſern und Babyloniern. f. 36—38. Ueber den Werth der talmudiſchen Münzen. f. 38—43. Ueber סימני נערות; hier heißt es (f. 41) ואטעי יתנא ברא מילתא מאי דכתיב בהלכות קטנות היכא דהביאה שתי שערות בתוך שתים עשרה אינה מאנת. — f. 53—73. Reſponſen des Alphaſi, arabiſch, wovon nur ein Theil ſich in den gedruckten hebräiſchen befindet; f. 65 heißt es: ואמא אלפירוק אלדי לי פכאנת ענדי נסכתה ולם ננסכהא אלא לסבבך למא כרג עני ולם נצפי לך פידא פאכדהא מ' יוסף ומצא (ומצי) בהא מעה וקד כתבת אליה אן ירדהא אליי ונבעתהא אליך (wahrſcheinlich iſt Ibn Migaſch gemeint). f. 66 wird רב שמואל גאון erwähnt. — f. 70 heißt es פאלאמר פי דלך משכוך ענר אהל אלתלמוד; ebenſo Ḫaja f. 100 וכמל שפירשוה אנשי תלמוד מפרכתא, ſodaß dieſer Ausdruck keineswegs karäiſch iſt wie behauptet wurde. f. 78 theilt Ḫaja den Text der פתקא דדיינותא mit, den ich in der Revue des Et. Juiv mitgetheilt. f. 79 ſagt Ḫaja: ואמרי דביומי שלמה בר חכראי ראש גלותא ביומי מר רב שמואל גאון גם אמידא בשבתא דרינלא קמי ראש גלותא ופסק כרב נחמן דהשולח ꝛc. ואהדדותו ואמרו ליה דרב נחמן דואלו מציאות טפי דיקא ודמיא להא מילתא ואיפסיקא כר' אבהו קמי תרתין מחיבאתא. f. 82—84 von צמח גאון meiſt talmudiſch-lexikaliſchen Inhalts, vielleicht Beſtandtheile ſeines ערוך. — f. 87 befindet ſich ein Reſponſum, überſchrieben: שאלה לפני אדוננו גאון בן גאון בן גאון בן גאון ז"ל (זכר לעד) אמן נרגו בני קירואן מימות אבותיהם וסמכין מאותן הימים הראשונים ועד עתה על ארבע אמות קרקע שלכל אחד ואחד בארץ ישראל כמו שמצאו בתשובות הגאונים הראשונים ששאלו אבותיהם מן מר הלאי גאון נע; daſſelbe befindet ſich im עשור (ed. Venezia f. 8 e) im Namen des Ibn Chofni. f. 92—93 ein Reſponſum über die Detail-Aufzählung der unüber-

…chbaren Stellen (vgl. מגילה f. 25) in Sadia's Gebetbuch ara. …ביה פי אלפה אלדי אלסדור פי ויל אלפיוטי אלמחבה ראס סדנא דכר אלתורה כ"א פסוק לים תתרגם וחדהא . ב פי בראשית &c.

f. 93 berufen sich die Kairovaner in ihrer Anfrage auf ein … sie ergangenes Responsum von צמח גאון. f. 97 heißt es …ם סאמראי כתר דמן ראשונים דרסאתא משמא דרבנן כפומא וסדירן … כלשון מילי אלין גמרא דסדיר והכין. f. 98 über die bekannte Stelle (נדרים f. 37) מקרא סופרים ועיטור סופרים. f. 99 über …eien und Merkmale der ברייתות, die auch חיצונות genannt wer…en. Daselbst über ספרו של אדם הראשון (vgl. Dukes, Spruch…kunde 66; תורתן של ראשונים II 27,45). f. !100—101 Lexikali…sches; bei der Erklärung von אנדיפא sagt Haja: ועכשיו שאלנו … בלא זה ידוע כי ואמרו קצטנטניה מן לפנינו המצוין התלמידים היונים את … ולא תוא הועיל בו שאין מעשה כל או אבד דבר כל כי וברור יוני קוראין אותו בלשון יוני אנפרי (ἀνωφελής?).

Eine Erwähnung Byzantinischer Schüler auf Babylonischen Akademien ist mir sonst nicht bekannt. — f. 182. Unter den …Anfragen des נגיד über die Lesart ארודה oder עדודה (קמא f. 11 a) … Haja: אנחנא הכין גריסנא משמא דמאן דקביל מן מרנא גאון יהודה … אבוהי שמואל מרנא מן דקביל (sein Urgroßvater, den er oft … דקבילו אחרינא ורבא . רבנן רובה גרסין הוה והכין • ארודה … ואלין . עדודה יביא עדן נחו אלוף אדה רב דמר גירסיה מן … מן רבנן ביני דהאלפין לישאני תרין ואלין . דתרביצאי רבואתא … רב דבי מסיפרי בריתא הא עיקר אבל . בלחוד דתלמוד &c Dieser … אדה אלוף, der eine Autorität gewesen zu sein scheint, ist mir sonst unbekannt. Abraham Ibn Daud nennt übrigens einen Gaon ארא (zwischen מרי הכהן und יהודאי) der ein halbes Jahr … Gaonate fungirte, aber bei Scherira lautet der Name אחא …האבה; oder sollte Letzteres Onkel des vorhergehenden מרי bedeuten und אחא דאבוהי zu lesen sein? — f. 115—116 über die an…stößige Stelle (חגיגה f. 15 b) מאי קא עביד הקב"ה &c. ausführlich. Wichtig für die Charakteristik Haja's; unter Anderem heißt es

da: קר הדברים הללו רמו הוא . לא שאלו מה הקבה עושה בשעה
לפי שמרומם ומעולה מלהתעסק בכלום . אלא כך שאלו מה מעשים
נעשים עכשיו בחפצו של הקבה 2c. Ebenso erklärt er f. 116—117 a
natürlichem Wege die Erzählung von רב ביבי בר אביי mit de
Todesengel (חגיגה f. 4 b) und schließt: שמא נידמה לו לרב
בי המעשה הזה בחלומו . כדרך שהרבה מבני אדם מספרין כי הן רואין
בחלומן. f. 120—121. Ueber den Streit zwischen Hillel u
Schammai (f. 17 a שבת, wo der Fragesteller sich wunder
אטו בהקנטה תליא מילתא? f. 126—127 heißt es von den auße
ordentlichen Fasttagen: ני ישיבת מחסיה בזמן שהיתה בסורא היו
קולין הרבה בדבר זה . ותמיד בכל שנה היו קובעין תענית כזאת בבי רב.
כל בני ישיבתנו היו מחמירין ולא היו עושין כך אלא בצרה גדולה . ובמקום
יש חכמים הרבה או חכם גדול מובהק . ובאילו הורידו עצמן לסכנה.
וברחמי שמים הנהיגום שאין חוזרין ריקם. Daselbst über die Gebe
ordnung, welche während des ersten Tempels bestand, bev
die Männer der großen Synode die jetzt gebräuchliche eing
führt. f. 131 heißt es wegen einer Lesart (קמא 53 b) לא
שנמצא בנוסחי דגמרא דבי רב ישי שכתוב בהן אמר רבא 2c. (soll
statt יש ישי zu lesen sein?) ן ניראו לנו הדברים כי אדם כתב את
תלמוד בלשון שלנו איתמר שור ושור פסולי המוקדשין . כשאין בה
מר רבא . וכשמצא נוסחא דכתיב בה אמר רבא תלה על ראש השמועה
רבה מצוי כן. שתולין בקצה הנוסח או בין, טורין תיליא דאדכרתא או
ירושא או לשון אחר. ובא הנוסח וחושבו עיקר וכותבו כולו כאחד ומטעה
א . עד שיפול בידי חכם שהוא מצרף את הדבר ומוציא את כל מילה
לטעמה. Diese textkritische Bemerkung zum Talmud im Mun
eines Haja ist von besonderer Wichtigkeit. f. 133 über טרות
העולין בערכאות של גוים äußert sich Haja höchst tolerant: ין
חוינא כי המדינה הזאת שאנו עכשו בתוכה והיא בגדאד (Provinz
Bagdad) ן מקבלין בערכאות של גוים אלא עדים פקחים וגדולים ועשירים.
לא עלה עליהן גזל ולא דברי שקר ולא דברי שוא ושמצויינין בדתם
קראין אלמעדלין . כגון אלו אם העידו על שטר מכר או הלואה וסידדו את
עדות בערכאות שלהן וקיבלן השופט שלהן . אף אנו נמי דנין באותו שטר

וכשר הוא . f. 135—136 über die innere Lage der ver-
schiedenen Gebäude im zweiten Tempel (nebst Abbildung). f.
137 heißt es פילוסין לשון יוני הוא ואין אנו מכירין אותו . וגאון מר
סעדיה ז"ל פתרו דביקי . ואין אנו יודעין מנין . ושמא שמע ונתברר לו.
f. 138. Lexikalisches und sonst Interessantes. — f. 174 über die
Abstammung des Jehuda Hanaßi aus dem Davidischen Hause.
f. 177 sagen Scherira und Haja über einige אגדות: ואלו
מילי מדרשות הן ואגדות ואין מקשין עליהן . דהא רבנן אין מקשין בהגדה
[illegible] heißt es bei Haja oben (f. 36) והגדה אין סומכין עליה
Die Ansicht Scherira's ist längst bekannt durch Abo-
[illegible]'s Citat aus Nissims מגלת סתרים; von Haja war sie
in solch' kategorischer Form bis jetzt unbekannt. f. 181 das
Responsum Hajas mit den Citaten aus הכתב של הגדה שנקרא
כתאב כלילה ו[illegible] (vgl. Dukes, Blumenlese 7—8) ausführlich.
f. 182—183. Lexikalisches; es heißt da: אנרומתרי . כן שמענו
מן הזקנים כי הוא חוצין שבארץ הינד וארץ הריני במדינת הים . שבהם
אתון ונבעון לגבי[illegible]. Nathan im Aruch hat die geographi-
schen Namen weggelassen; welches Land ist unter הריני zu ver-
stehen? (Zu הרים als Herat paßt nicht die Bezeichnung
במדינת הים) f. 186—188 von Scherira: Ausführliches über
den Gebrauch der aramäischen Sprache im Gebete (שבת f. 12).
Unter Anderem heißt es da: לא הוינא ולא שמענא מעולם דסמכינן
רבנן מלמשאל צרכיהן בלשון ארמי . אילא נמי איכא באבא דהדין [illegible]
רגילין ביה ועדאן מיתאמרי במתיבתא . דאמרין בלשון קדש . שומר ישראל
פתחו שערים ותשמע צעקת ישראל עשוקים . והדר אמרין ליה בלשון
ארמי . נטרי תרעי פתחו תרעי ותשתמע צוחא דישראל עשיקי . ואית בה
נמי מילי דאמרין להון בלשון ארמי בלחוד ולמלאכי השרת אינון . כמו
מנך איתגרא קלילא דפסע עלמא בארבע vgl. ברכות f. 4b: אליהו
בארבע) f. 189 über die Leiden Jehuda Hanaßis; (מציעא f. 85 a)
heißt es: והכין סבירא לן דכולהו בעלי חיים שהזיר המקום קריבתן
והריעתן יש להן [illegible] ꝛc. Daselbst heißt es הכין חזינא דמאי דכתב רב
שמעון קיארא בהלכות גדולות בדא מילתא מימריה דרב אחא מן [illegible]

הוא בשאילתא דבהעלותך und nach Anführung des Citats nochmal
אילין מילי דרב אחא מן שבחא וכתבינון רב שמעון בהלכות גדולות, we
raus jedenfalls ersichtlich ist, daß שמעון קיארא (Kiara nicht Ka
hira) seine הלכות später als אחא seine שאילתות abgefaßt hat.

(Schluß folgt.)

Die Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet.

Als ich vor Jahresfrist in diesen Blättern p. 86 ff. zu
ersten Male die unbekannt gebliebene Grabschrift Bar Sch
schet's veröffentlichte, wagte ich kaum zu hoffen, daß irgen
ein verborgenes Zeugniß an Stelle des ursprünglichen Stein
die Dunkelheiten des arg mißhandelten Epitaphs erhellen werd
Heute kann ich Dank der Unermüdlichkeit meines Freundes A
Adelmann in Jerusalem solch eine unerwartete Aufklärun
beibringen. In einer handschriftlichen קינה des R. Samuel
Dajan zu Algier fand er nämlich eine Copie unserer Gra
schrift, die von dem alten Denkmale noch genommen wurd
Wohl hebt auch sie nicht alle Schwierigkeiten, wohl fehlt in i
die ganze Zeile: ברעש יאתיון בקול מר יבכיון und bedürfen d
Worte: בו הן und כאנם immer noch der nachbessernden Conjectu
aber sie sichert vor Allem den entstellten Schluß und bestäti
Lesearten, die bisher nur vermuthet werden konnten. Ich thei
deshalb die Grabschrift hier nochmals nach den inzwischen nöth
gewordenen Aenderungen in der Anordnung und Uebersetzun

mit, wie sie mein verehrter Lehrer und Freund Dr. David Rosin bald nach ihrem Erscheinen mir gegeben. Die Anmerkungen bezeichnen die der Besserung bedürftigen Lesearten, wie sie die neue Inschrift des Grabdenkmals zeigt.

1.

Es bebt und schwankt die Welt	מְאֹד רָגְזָה תֵבֵל
Und Blüthenpracht zerfällt,	וְצִיץ הַיָּקָר נָבֵל
Es trauert am Sternenzelt	וְלָכְשׁוּ סוּת אֵבֶל
Der Himmelsleuchten Paar.	מְאוֹרִים בַּשַּׁחַק.

2.

Wie wogt der Engel Heer,	שְׂרָפִים יֶהֱמָיוּן
Eilt rastlos hin und her,	בְּרַעַשׁ[1]) יֶאֱחָיוּן
Weint laut und jammert sehr	בְּקוֹל מַר יִבְכָּיוּן
Ob Deß, der Freund uns war	לְדוֹד מָנוּ[2]) יִרְחָק.

3.

Da Glanz der Lehr' entschwand	כְּמָה סָר[3]) הוֹד לֶקַח
Und würz'gen Wein man fand	וְנִהְפַּךְ יֵין רֶקַח
Gar schal, weil Gottes Hand	לְרַעַל, כִּי לָקַח
Nahm Isaak seiner Schaar.	אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק.

4.

Ihn zog's zum höchsten Ort.	עֲלוֹת אִוָּה אֶל עָל
Der Welt Gut warf er fort,	בְּטוּב חֶלֶד גָּעַל
Schuf sich Verdienstes Hort,	וְהוֹן[4]) צֶדֶק פָּעַל
Den Gottes Thron zeigt klar.	בְּכִסֵּא יָהּ הוּחָק.

5.

Nun Engeln gleich, beglückt,	כְּאֵלִים[5]) יֵחָשֵׁב
Lauscht ihrem Lied entzückt,	לְרִינָתָם יַקְשִׁיב
Zur Gottesnäh entrückt	בְּסֵתֶר הוֹד יוֹשֵׁב
Er selig immerdar.	בְּשָׁמַיִם יִשְׂחָק.

---

[1]) בקעש. — [2]) להוד מני. — [3]) כמה סר. — [4]) בו הן. — [5]) כאנב. —

Ich kann aber heute auch eine andere Schwierigkeit aus dem Wege räumen, die der vollen Nutzbarkeit des gewonnenen Datums im Wege stand. Grätzens Argumentation Bd. VIII p. 33 n. 1, der Bar Scheschet ein Alter von nahezu hundert Jahren erreichen läßt, ist bereits seit 1873 durch S. J. Halberstam (Hebr. Bibliogr. XIII, 74; vgl. auch XIV, 81 und XV, 82. n. 4) umgestoßen. Die Stelle, in der angeblich Isak vor 1391 von seinen achtzig Jahren sprechen soll (s. Steinschneider, Cat. Leyden p. 224), gehört nemlich Mose Chalawa, seinem Zeitgenossen an, aus dessen Responsen No. 133 sie Abraham Aschkenazi in seiner Approbation zu Chalawa's Novellen zu Pesachim (Jerusalem 1873) mit besseren Lesearten abgedruckt hat. Es hindert also Nichts, mit der Inschrift seines Grabdenkmals anzunehmen: Isak Bar Scheschet ist im Alter von 82 Jahren 1408 in Alger gestorben.

Budapest 8. Febr.

David Kaufmann.

Abhandlungen.

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortsetzung.)

XX 2—3. Es ist noch nicht so ausgemacht, daß מהפכת Block bedeutet, vgl. weiter zu 29, 26. Keineswegs kann Kerker, wenn er sich am obern Benjamin-Thor befand, d. h. der Nordmauer der Stadt, zugleich innerhalb des Tem- angebracht gewesen sein; בבית ה' ist daher gewiß eine Cor- für den Namen irgend einer Person, deren Klang mit ה' lichkeit hat, etwa בבית יהוא.

V. 10 הגידו ונגידנו וג' ist trotz vielfacher Auslegung noch dunkel. Die Stelle muß sehr corrumpirt sein, da LXX Pesch. eine außerordentlich divergirende Uebersetzung davon

V. 11 יה' אותי כגבור עריץ fehlt entschieden ein Verbum, zwar im Futurum, etwa יושיע oder יציל אותי, wie die folgen- Verba. Denn auch כשו מאוד muß in dieses Tempus dirt werden, wie Pesch. hat: נבהתון, d. h. יֵבֹשׁוּ. Es ist Hoffnung und ein Wunsch seitens des Propheten, wie im

folg. V. אראה נקמתך מהם, das LXX taktvoll als Opte wiedergiebt: ἴδοιμι.

V. 13. שירו להי׳ · · כי הציל iſt ein anticipirtes Dank welches der Prophet zu ſingen gelobt, wenn Gott ſeine Fei gedemüthigt haben wird, was Graf richtig erfaßt hat. Derg chen Dank- und Lieb-Verſe inmitten von Klagen kommen häufig in Pſalmen vor (9, 16—17; 22, 24 fg., 35, 10 und viel mehr).

Die desparate Klage V. 15—18 bleibt räthſelhaft, wenn Prophet ſie nach dem Vorangegangenen ausgeſprochen haben Sie vorher zu dislociren, (mit Ewald) vor V. 7 iſt ein Gew ſtreich, da kein Anhalt dafür vorhanden iſt. Eher könnte vermuthen, daß dieſes Stück von Jeremia's Jünger Ba ſtammt, deſſen verzweifelte Klage der Prophet getadelt (45, 2 fg.). Da Baruch aller Wahrſcheinlichkeit nach der Sa ler der Jeremianiſchen Reden war, ſo kann dieſe ſeine K in das Faſcikel hineingekommen ſein.

V. 17 הרה עולם wird falſch von den Ausll. als „e Schwangerſchaft" erklärt; dann müßte es הריון lauten. ערי vielmehr die Mutterblaſe, worin das Embryon eingeſchloſſen wie aus dem Talmud hervorgeht (Berachoth 42 b u. a. und worauf Abr. Geiger zuerſt aufmerkſam gemacht hat.

Cap. XXI berichtet von der Geſandtſchaft Zidkija's den Propheten und deſſen ſcharfe Antwort; dieſe Geſandtſ iſt ſelbſtverſtändlich verſchieden von der Cap. 37, 1—11. S die letzte iſt erfolgt, nachdem die Chaldäer in Folge des ſatzes von Aegypten abgezogen waren (V. 5, 7 fg.). Di Cap. 21 dagegen war im Beginn der Belagerung oder darauf abgeſandt worden, wie aus V. 4 folgt. Nur Ewald beide ungerechtfertigter Weiſe zuſammengewürfelt. Sonſt en dieſes Cap. wenig Unebenheiten.

Zu V. 4, einer langen Periode, muß hinter מחוץ לחומה ergänzt werden אליהם, sonst ist das Ganze unverständlich, also: אליהם . . . הנני מסב את כלי המלחמה, und zwar dadurch, daß Gott die Feinde in die Stadt eindringen lassen werde.

V. 11 ולבית מלך יהודה שמעו ist abgehackt; aber nur Graf hat sich an der Unerträglichkeit gestoßen. Er ergänzt aber falsch לאמר, es muß vielmehr ergänzt werden תאמרון, wie V. 3. Jeremia giebt den Abgesandten des Königs auf, was sie im Namen Gottes dem König seinerseits mittheilen mögen, nämlich über den Ausgang der Belagerung und über Abstellung der Ungerechtigkeiten. Daraus folgt, daß die VV. 11 bis Ende mit dem Vorausgehenden in engster Verbindung stehen, ja auch ein Theil des folgenden Cap. gehört dazu, wie weiter nachgewiesen werden wird. Hier sei nur bemerkt, daß in der Rüge בית המלך und בית דוד genannt wird, aber nicht der König selbst, während im Folgenden die Könige Jojakim oder Jojachin ausdrücklich bezeichnet werden, und auch früher כה תאמרון אל צדקיה. Diese Ausdrucksweise führt zu einer historischen Thatsache. Der König Zidkija schenkte den Reden des Propheten volles Vertrauen, wie später erzählt wird. Er war milden Sinnes und hatte keine oder nur eine geringe Schuld an den Schlechtigkeiten. Er war den Fürsten gegenüber machtlos (vgl. o. S. 50). Hatte er ja während der Belagerung die Befreiung der Sklaven durchgesetzt (34, 6 f.), und gewiß auf Jeremia's Anregung. Zu den renitenten Fürsten gehörten in erster Reihe die Prinzen, die Oheime und Vettern des Königs, wie ירחמאל בן המלך (36, 26). Diese Prinzen waren die Urheber der Schlechtigkeiten. Auch Zephania schelte nicht den König Josia, sondern die Fürsten und Prinzen (1, 8 ופקדתי על השרים ועל בני המלך). Diese Prinzen bezeichnet Jeremia mit dem Ausdruck בית המלך und בית דוד. Sie, welche Recht zu sprechen hatten, begingen Ungerechtigkeit, entweder daß sie direkt die Unschuldigen verurtheilt, oder daß sie ungerechte

Urtheile zugelassen haben. Dadurch sind Fremdlinge, Waise und Wittwen bedrückt und beraubt und unschuldiges Blut i vergossen worden (22, 3). Bei Gelegenheit der Gesandtschaft a Jeremia sollte er das „Königshaus" ermahnen, wenn es ja a bessere Zustände hofft, sollte es zuallererst die Ungerechtigkeite abstellen oder abstellen lassen. Das ist der Sinn von V. 11 bi Ende und dazu gehört auch Cap. 22 zum Theil.

V. 13 הנני אליך ישבת העמק צור המישור zum Theil unve ständlich. Es kann nur durch folgende Betrachtung einen Sin gewinnen. Das „Haus des Königs", d. h. der Palast, la nicht auf einer Höhe, sondern in einem Thale, daher der Au druck רד בית מלך יהודה (22, 1). Es wird daher poetisch bezeic net durch „Thal", und die Bewohner, d. h. die Prinzen al ישבת העמק. Folglich muß צור המישור einen ähnlichen Sin haben. Nun kann man unmöglich sagen: Fels der Ebene denn ein Fels involvirt eine Höhe. Der griechische Vertent h diese Unzukömmlichkeit geahnt und gab es daher wieder durch Σὸρ τὴν πειδινήν, das in der Ebene liegende Tyrus. Zu ist aber wohl מְבֻצָּר המישור, Feste der Ebene, d. h. b befestigte Palast in der Ebene. Es ist parallel zu העמק. Do der Palast stark befestigt war, ergiebt sich aus dem Folgende

Cap. XXII, 1—5 ist die Fortsetzung des Voraufgehende Jeremia hatte durch die Abgesandten bestellt, das „Königshaus zu ermahnen, die Ungerechtigkeiten abzustellen. Haben diese d Botschaft ausgerichtet, und wenn auch, hat sie aus ihrem Mun den erforderlichen Eindruck gemacht? Jeremia erhält den Au trag, selbst dasselbe zu wiederholen, was er den Gesandte verkündet. Daher רד בית מלך יהודה ודברת שם. Durch sein persö liches Auftreten sollte er einen wirksamen Eindruck machen u die günstige unterwürfige Stimmung des Königs benutzen, u ihn zum energischen Eingreifen gegen die Prinzen und Fürste

zu ermuthigen. Dieses Stück ist daher nur eine Wiederholung des Voraufgehenden von 21, 11 fg.

V. 6. כי כה אמר ה׳ ist die Reminiscenz eines Auftrages, den der Prophet früher, noch zur Zeit des Königs Jojakim, erhalten hatte, gegen dessen Gewaltthätigkeit zu sprechen, wie ob. 3, 6 (vgl. o. S. 591). Das Verbum אָמַר hat hier ebenfalls die Bedeutung des Plusquamperfect. Die früher empfangene Prophezeihung nach Schallums Gefangenschaft und Jojakims Regierungsantritt (10—11, 18) sollte Jeremia dem König Zidkija oder dem „Königshause" vorhalten.

גלעד אתה לי ראש הלבנון bleibt unverständlich, wenn man es allegorisch auffaßt. Es muß vielmehr hypothetisch genommen werden und zwar durch Weglassung der Conditionalpartikel לוּ. Dieses fehlt nicht selten bei Conditionalsätzen (Levitic. 10, 20) ואכלתי חטאת היום הטב, wo Peschito richtig wiedergiebt: ואלו אכלת, ebenso Targ. אִלּוּפוֹן; (Numeri 12, 14) ואביה ירק ירוק בפניה LXX ἐι . . , ἐνέπτυσεν, und Pesch. אלו . . . רק. Also hier: „Wärest du mir selbst das Hochgebirge Gileads oder die Spitze des Libanon, so würde ich dich zur Wüste machen". Eigentlich bezieht es sich auf den Palast des Königs, den Jojakim erbaut hat (weiter unten): wäre er noch so hoch wie Gilead und Hermon, wird er zerstört werden. Dafür spricht besonders V. 7 die משחיתים ein jeder mit den Geräthen, zu zerstören, was nur von einem Bau gesagt werden kann, ferner מכור אש, woraus der Palast gebaut war. Selbstverständlich hängen damit die V.V. 13—15 zusammen, welche vom Bau sprechen. Folglich gehören auch die V.V. 9—10 und das Ganze bis V. 19 zu der Rede, welche Jeremia in Rückerinnerung einer früheren Prophezeihung über Jojakim, seine Bausucht und seine Ungerechtigkeit, Zidkija gegenüber, gehalten hat.

Nebenher sei bemerkt, daß ערים לא נושבה ein unpassendes

Bild iſt. Was nicht bewohnt iſt, iſt eben keine Stadt. Es iſt daher zu l. עיים לא נשבו „Trümmerhaufen“.

Was V.V. 10—12 über Schallum oder Joachas, der nach Aegypten exilirt wurde, geſagt iſt, darf nicht als hors d'oeuvre angeſehen werden, ſondern gehört ſtreng zur Rede, die Jeremia über Jojakim früher geſprochen hatte. Geweint über Joſia haben nur die Geſetzestreuen, welche von deſſen Reſtauration im Sinne des Deuteronomiums erbaut waren, alſo die Prophetenpartei, wenn man ſie ſo nennen darf. Dagegen die götzendieneriſche Partei, um derentwillen Jojakim die Einrichtung ſeines Vaters völlig beſeitigt und eine Reaktion durchgeführt hat, ſie hat wohl ſchwerlich um Joſia's Tod geweint. Das Klagelied, welches Jeremia nach der Erzählung der Chronik (II, 35, 25) gedichtet und das bei Sängern und Sängerinnen lange im Gebrauch geweſen, hat ſich gewiß nur im Kreiſe der Geſetzestrommen erhalten. Dieſen ruft Jeremia zu: ſie mögen ihre Klagen lieber dem verbannten König Schallum zuwenden, da er aus der Verbannung nicht zurückkehren werde, ſie alſo den verruchten Jojakim werden behalten müſſen. Es iſt eine höchſt pikante oratoriſche Wendung. — Daß geleſen werden muß לא תבכו לַמֵּת iſt ſelbſtverſtändlich. LXX *μὴ κλαίετε τὸ τεθνηκότα*, d. h. einen beſtimmten Todten, nämlich Joſia.

V. 13—15 gehen direkt auf Jojakims Luxusbau und die dabei erwieſene Brutalität ein, daß die Arbeiter in Frohnzwang den hohen und geräumigen Palaſt haben aufführen müſſen. Nicht etwa Sklaven, ſondern Freie hat er zum Bau gezwungen (בפעלו יעבד חנם).

V. 14 erfordert wegen חלוני die erſte Perſon לי חלוני ſt. לו und קרע muß ebenfalls die Infinitiv-Form haben וְקָרֹעַ, wie die folgenden Verba.

V. 15 iſt völlig von den Ausll. gemißdeutet worden. Ewald hat richtig ſich von der unſinnigen L.A. der LXX

Ἀχαζ für בארז verleiten lassen. Er und alle übrigen Ausll. ben das im Texte einzig richtige בארז wegen des damit ver- ndenen מתחרה nicht unterbringen können. Man ist aber nöthigt zu l. מתחזק, wie Nehemia 3, 20 אחריו החרה החזיק, wo s erste Wort nur ein verschriebenes החזיק sein kann. התמלך ist erklären, wie Könige II, 21, 7 האתה ··· תעשה מלוכה על ישראל. laubst du etwa zu regieren, wenn du dich befestigst mit dern? התמלך כי אתה מתחזק בארז. Jojakim hat seinen Palast it ausgewählten Cedern (מבחר ארזים) erbaut und ihn nicht ß hoch, sondern auch fest gemacht. Auf diesen Palast bezieht צור (מבצר) המישור o. S. 196 und גלעד ··· ראש הלבנון . S. 197.

Der zweite Halbv. אביך הלא אכל ושתה ist so recht ein Tum- lplatz für Deutungen. „Dein Vater hat ruhig genossen" raf); „genoß die Freuden des Königthums" (Hitzig). LXX einen nicht הלא אכל gelesen zu haben, sondern לא אכל, wenn ch die Uebersetzung in Plur. auffallend ist: οὐ φάγονται καὶ πίονται. In dem ganzen Versglied הלא אכל ושתה scheint eine rke Corruption zu stecken. Das erste אז טוב לו ist von der teren Zeile hinaufgekommen; es gehört hinter דן דין עני und nn zu l. אז טוב לו.

Mit V. 20 an beginnt eine zweite retospektive pro- hetische Rede, welche Jeremia früher über das „Königshaus" und ar unter Jojachin gesprochen, und die er vor Zidkija wiederholt. ie reicht bis V. 25 incl. Gewiß ist im Eingange כה אמר ה' sgefallen. So leicht dieses Stück ist, so ist es doch von Allen rkannt worden. Die Prophezeiung ist keineswegs gegen Juda d eben so wenig gegen Zion oder Jerusalem gerichtet, denn icht ein Wort findet sich darüber, sondern es ist eine Apostrophe n das Königshaus. Es ist in Femininalform gehalten, wie 1, 13 הנני אליך ישבת העמק, und hier עלי הלבנון וצעקי ·· תני קולך. as soll denn sonst bedeuten ישבתי בלבנון מקננתי בארזים? Paßt

dieſe Bezeichnung irgend wie auf Jeruſalem? Wohl aber pa
ſie vorzüglich auf den Königspalaſt, der aus Cedern gebaut
und wegen der Menge der Cedern-Säulen Libanon gena
werden konnte, wie בית יער הלבנון. Die Commentatoren Ra
und Kimchi haben es errathen, daß dieſer V. ſich auf
Königspalaſt bezieht, und Hitzig hatte eine Ahnung davon, d
die Anrede in dieſem V. dieſelbe Bedeutung hat, wie V. 21,
Aber es iſt ihm nicht klar geworden, daß das ganze Stück
auf das Königshaus und zwar in ſeiner zwiefachen Bedeutu
als Gebäude und als Hof, bezieht.

V. 22. כל רֹעַיִךְ muß geleſen werden רֵעַיִךְ, wie Hieronym
die L.A. angiebt. Geſagt iſt damit, ſo wie mit נשברו כל
מאהביך, daß die Bundesgenoſſen, auf welche das Königshau
hier näher Jojachin und ſeine Mutter, ſich verlaſſen haben,
Grunde gehen werden, und ſo wird es allein und ſchwach de
gewaltigen Eroberer gegenüberſtehen.

Noch mehr verkannt haben die Ausll. V. 27 und dadur
auch das Folgende. Denn dieſer V. will doch entſchieden ſage
daß die Sehnſucht und die Hoffnung, welche Jojachin und ſei
Mutter hegen, in das Heimathland zurückzukehre
ſich nicht erfüllen werden. Es iſt ja dieſelbe Ausdrucksweı
wie 44, 14.

22, 27.	44, 14.
ל הארץ אשר המה	לשארית יהודה הבאים לגור שם בארץ מצרים
שאים את נפשם לשוב	ולשוב אל ארץ יהודה אשר המה מנשאים
ם שמה לא ישובו.	את נפשם לשוב לשבת שם כי לא ישובו

Wie nun dieſe Wendung an die nach Aegypten Emigrirt
nur nach der Zerſtörung Jeruſalems geſproch
iſt, ſo kann ja auch dieſe Apoſtrophe an den König und
Mutter ebenfalls nur denſelben Sinn haben. Es will ſage
daß der verbannte König Jojachin und ſeine Mutter ſich kei
Hoffnung machen ſollen, etwa aus der Verbannung entlaſſen

werden. Folglich kann unmöglich Jeremia diese Worte gesprochen haben, sondern nur ein exilischer Prophet. Zeugt ja auch V. 28: מדוע הושלו, „warum sind sie in ein fremdes Land geschleudert worden", daß das Exil bereits ein Factum war. Im Exile konnte sich gerade Jojachin Hoffnung machen, nicht bloß nach Judäa zurückzukehren, sondern noch dazu als Regent eingesetzt zu werden. Bei Emil-Marodach stand er in hoher Gunst. Wie zwei phönicische Königssöhne von dem babylonischen König mit einem Regententitel aus dem Exile entlassen wnrden, durfte auch Jojachin auf diese Vergünstigung speculiren. Diese Hoffnung schneidet ihm der exilische Prophet ab und fügt hinzu, daß von Jojachins Nachkommen keiner je den Davidischen Thron besteigen werde (V. 30).

Ich habe bereits früher nachgewiesen, daß dieser Ausspruch von dem Ausschluß der Jojachiniden von der Regierung für alle Zeiten im Wiederspruch steht mit einem Ausspruche Ezechiels, welcher gerade einem jungen Reiß von Jojachins Nachkommen die Herrschaft über Juda verheißen hat (Jg. 1876 S. 52 f.) Diese Prophezeiung hat sich halb bewährt, indem sein Enkel Zerubabel über Juda geherrscht hat, wenn auch nicht als König.

Wie V. 27—30 aus der Exilszeit stammen, so auch das Darauffolgende XXII, 1—9. Mit XXII, 26 ist die Jeremianische Rede zu Ende, welche mit Anfang Cap. XXII beginnt, die er an Zidkija gerichtet hat. Weil in dieser zum Schlusse von Jojachin die Rede ist, hat der Sammler der Jeremianischen Reden die Weissagung von Jojachins Verwerfung und was sich daran anschließt, daran angefügt. Dieses exilische Stück besteht aus 3 Theilen: 1) XXII 27—30 gegen Jojachin, 2) XXIII 1—4 gegen die Hirten, und 3) 5–8 Prophezeiung von der Regierung eines weisen Königs und von der Rückkehr Israels aus dem Exile. Der zweite Theil hat die entschiedenste Aehnlichkeit mit Ezechiel Cap. 31. Unter den Hirten, deren

Härte von Ezechiel und dem exilischen Propheten gegeißelt wird, sind nicht etwa Könige zu verstehen, sondern die Patrone und Häupter des Volkes, welche auch im Exile eine Gewalt über die zu ihnen Gehörigen besaßen. Es waren die Familienhäupter (ראשי האבות Esra 1, 5) aus dem Stamme Juda, Benjamin und der Priestergeschlechter. Den Letztern waren die Gibeoniten oder Nethinim, die ehemaligen Tempelsklaven, untergeordnet. Den Nachkommen Davids, also dem Hause Jojachins waren die sogenannten Salomo-Sklaven (Esra 2, 54 fg.), die Nachkommen der von Salomo zur Frohnarbeit gezwungenen Kanaaniter, untergeben. Diese und überhaupt die Clienten wurden von den Familienhäuptern herzlos behandelt. Gegen diese harten Patrone „die Hirten" sind die fast gleichen Reden hier und in Ezechiel gerichtet. — Der dritte Theil ist theilweise ein Stück aus einer echt Jeremianischen Rede entlehnt, (XXXIII, 14—16), aber ein wenig verändert. Was in dieser von Jerusalem gesagt wird וירושלם תשכן לבטח וזה אשר יקרא לה׳ צדקנו, hat der exilische Prophet von Israel ausgesagt: וישראל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו ה׳ צדקנו. Um keinen Zweifel zu lassen, daß dieses Stück exilisch ist, ist zum Schluß hinzugefügt, daß man künftig nicht mehr an den Auszug aus Aegypten, sondern an den Auszug aus Babylonien denken werde (7 –8). Dieser letzte Theil hat Aehnlichkeit mit 3, 16 f., was ebenfalls exilisch ist (o. S. 59). Sonderbarer Weise hat der Septuagintal-Text die 2 V.V. 7—8 zum Schluß von Cap. XXIII hinter V. 40, da, wo sie am wenigsten passen. Diese Versetzung beweist nur, welche Ordnungslosigkeit in den Abschriften der Jeremianischen Reden geherrscht hat. Gerade weil das Buch Jeremia viel mehr als andere prophetische Schriften gelesen wurde und ein Volksbuch geworden war, ist es vielfach copirt worden und nicht immer mit skrupulöser Sorgfalt.

Zieht man demnach die V.V. 22, 27—30 und 23, 1—9 als ein fremdes, später eingeschaltetes Stück ab, so schließt sich die Rede über die Propheten 23, 10—40 unmittelbar an 22, 26 an. So muß die ursprüngliche Reihenfolge gewesen sein. Fraglich ist es, ob die Rede über die Propheten zur selben Zeit, d. h. während der Belagerung Jerusalems unter Zidkija gesprochen wurde. Es liegt im Inhalte selbst kein Kriterium dafür vor, aber auch keins für das Gegentheil, d. h. für eine andere frühere Zeit. Es kann vielleicht durch Cap. 24 entschieden werden, da dieses wahrscheinlich mit dem Voraufgehenden in Verbingung steht, und im Eingange gelesen werden muß כי כה הראני ה', und das Bild von den zweierlei Feigen scheint nicht lange nach Jojachins Wegführung aufgestellt worden zu sein. Denn in dem Briefe an die Golah spielt Jeremia bereits auf dieses Bild an (29, 17), und dieser Brief ist doch wohl geschrieben, als Zidkija das Vasallenverhältniß zu Nebuchadnezar noch eingehalten hat (29, 3). Dieses Verhältniß wurde aber im 6. Regierungsjahre gelöst.

In XXIII, 9 לנביאים ist jedenfalls zu lesen על הנביאים, wie Pesch. hat, vielleicht ist noch zu ergänzen על כה אמר ה' הנביאים.

V. 11 גם נביא גם כהן חנפו בביתי מצאתי רעתם, will mir scheinen, daß נָאֲפוּ zu lesen ist, da voraufgehend und nachfolgend von נאף die Rede ist. Von dem Umfang der herrschenden Unzüchtigkeit in dieser Zeit giebt Ezechiel (22, 10—11 und and. St.) eine Vorstellung. Darauf bezieht wohl Ps. 50, 18, daß gerade die Gesetzeskundigen, Priester und Propheten, mit Unzüchtigen (מנאפים) Theil hatten.

V. 31 הלקחים לשונם ונאם ist nicht so einfach, wie die Ausll. es sich gemacht haben. Ihre Zunge oder Sprache nehmen? Was soll das bedeuten? Und „von einander nehmen", kann es auch nicht bedeuten, sonst müßte es lauten מאת רעיהם. Die Uebersetzung der LXX ἐκβάλλοντες ist wohl eine Corruptel. Man

müßte vielleicht leſen: המחליקים לשונם, wie לשונם יחליקון, ſie ſprechen glatt, verführeriſch.

V. 33 ואמרת אלהם את מה משא iſt gewiß zu l. את המשא אתם, wie LXX wiedergeben: ὑμεῖς ἐστὲ τὸ λῆμμα. Das Wort משא ſelbſt wird als Wortſpiel angewendet mit משא und נשא „vergeſſen, verſtoßen".

Cap. XIV, 8 שאריה ירושלם הנשארים בארץ iſt verdächtig. Jedenfalls iſt ודרשבים בארץ מצרים ein ſpäterer Zuſatz und bezieht ſich auf den Reſt, welcher nach Gedalja's Ermordung gegen Jeremias Ausſpruch nach Aegypten ausgewandert iſt.

Cap. XXV hat bekanntlich zu vielen Erörterungen Veranlaſſung gegeben über Textbeſchaffenheit, Zuſammengehörigkeit einer Reihe von Verſen und Verhältniß deſſelben zu dem folgenden Cap. XXXVI. Der Text der LXX differirt nämlich gerade in dieſem Cap. auffallend von dem Urtexte, und dieſe Differenz involvirt eine weitreichende Verſchiebung von mehreren Kapiteln. — Cap. 25 iſt in zwei zerſprengte Hälften zerlegt, und auf die erſte Hälfte folgt im Griechiſchen, Cap. 46, dann 50—51, dann eine ganze Reihe bis 47—48, auf dieſes erſt die 2. Hälfte von 25, dann 26 und Einlenkung in die Reihenfolge des hebr. Textes. Ueber alle dieſe Punkte brauchten nicht ſo viel Bogen geſchrieben zu werden; ſie laſſen ſich mit zwei Worten erledigen.

Zunächſt kann kein Zweifel darüber obwalten, daß mehrere V.V. dieſes Cap. in der exiliſchen Zeit hinzugefügt worden ſind, nicht bloß der Schluß von V. 26 ומלך ששך ישתה אחריהם und das Versglied in V. 9 ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי und Schluß von V. 18 כיום הזה, welche ſämmtlich in LXX fehlen, ſondern auch V.V. 12—14, obwohl ſie auch in LXX enthalten ſind. Denn ſie verrathen ſich ſelbſt als ſpäteren Zuſatz. Kaum iſt das babyloniſch-chaldäiſche Reich aufgetaucht, wird ihm in dieſen V.V. ſchon der Untergang verkündet, und zwar wegen ſeiner Sünde אפקד על עונם. Was hatte es ſich denn gleich beim Beginn zu

Schulden kommen lassen? Und dann hätte Nebuchadnezar dem Propheten nicht so viel Huld erwiesen, wenn er Unheil über ihn und sein Reich verkündet hätte. Erst nachdem Babylonien die Exulanten so grausam behandelt hatte, wie es in Cap. 50—51 geschildert ist, und mehrere exilische Propheten dessen Verhängniß verkündet hatten, konnte ein Späterer hinzufügen: Auch Babylonien werde an die Reihe zum Strafgericht kommen.

Sind nun diese VV. späterer Zusatz, so lassen sich die übrigen Zweifel ebenfalls dadurch lesen: V. 13 ist besonders dafür entscheidend: והבאותי על הארץ ההוא (ארץ כשדים) את כל דברי אשר דברתי עליה את כל הכתוב בספר הזה אשר נבא ירמיה על כל הגוים. Auffallend genug klingt dieser V., aber nicht unerklärlich. „Ueber das Land Chaldäa werde das Strafgericht kommen, ganz wie es in dem Buche niedergeschrieben ist, wie Jeremia prophezeiht hat über die Völker". Das ausschlaggebende Wort בספר הזה haben auch die alten Versionen. Darauf folgt, daß ein besonderes Buch oder eine Rolle vorhanden war, als deren Verf. Jeremia galt, in welchem ein Strafgericht über alle Völker und auch über Babylonien enthalten war. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß in diesem Buche die Jeremianische Prophezeihung über Aegypten, die Nachbarvölker und besonders über Babylonien (Cap. 50—51) niedergelegt war. Diese Aussprüche waren also in einer besonderen Rolle enthalten, d. h. nicht mit den anderweitigen Jeremianischen Reden verbunden. Als es nun galt, beide Rollen zu vereinigen, machte sich eine Verschiedenheit der Redaktion geltend. Ein Sammler stellte die Aussprüche über die Völker zuletzt, d. h. gab sie als Anhang. So sind sie in den hebräischen Text übergegangen und lagen auch dem syrischen Uebersetzer vor. Ein anderer Redakteur nahm das Buch Ezechiel zum Muster, welches die Prophezeiungen über die Völker in der Mitte hat, daher schaltete er sie ebenfalls in der Mitte des B. Jerem. ein.

Aus dieſer Redaktion ſtammt die Reihenfolge im griechiſchen Text. Dieſer Redakteur hat aber gedankenlos zuſammengeſtellt, denn er hat den Zuſatz-Verstheil 25, 13 אשר נבא ירמיה על כל הגוים als Aufſchrift geſetzt, und daran hat er die Ausſprüche „über die Völker" angereiht. So iſt ſie in den griechiſchen Text übergegangen, und dadurch iſt Cap. 25 in zwei Theile zerſtückelt. Selbſtverſtändlich iſt der Zuſatz 12—14 mit dem Theil אשר נבא ירמיהו erſt zur Zeit hinzugefügt worden, als Cap. 50—51 (entſchieden exiliſche Zuſätze) bereits geſchrieben waren.

Was das Verhältniß von 25 zu 36 betrifft, ſo iſt allerdings ihr Hauptinhalt, die Strafandrohung, derſelbe. Aber Cap. 25 iſt zuerſt von Jeremia geſprochen worden, ohne aufgeſchrieben zu ſein. Später bei einer wichtigen Veranlaſſung ließ Jeremia den Hauptinhalt durch Baruch niederſchreiben, um ihn dem Volke vorzuleſen, und dieſen niedergeſchriebenen Inhalt hat Jojakim verbrennen laſſen. Die Vorleſung und was ſich daran knüpfte, geſchah aber erſt 4 Jahre ſpäter, wie ich unwiderleglich nachgewieſen zu haben glaube (Jg. 1874, S. 297 fg., vgl. w.).

V. 9. Daß die Worte ואל נבוכדראצר עבדי ein ſpäteres Einſchiebſel iſt (o. S. 204), folgt auch aus dem Verbum והבאתים (Plur.), nämlich auf die משפחות צפונה bezogen. Gleich im Beginn ſeiner prophetiſchen Thätigkeit hatte Jeremia verkündet, daß das Strafgericht über Juda von den Völkern des Nordens ausgehen würde (1, 13—14). Aber nach dem Siege der Babylonier bei Circeſium, im 1. Jahre Nebuchadnezars, hat er dieſe Unglücksverkündigung noch beſtimmter betont und ſie an alle Nachbarvölker gerichtet. Aber den Namen des künftigen Eroberers kannte Jeremia noch nicht. Erſt 4 Jahre ſpäter nannte er in der Rede, die er durch Baruch vorleſen ließ, „den König von Babel".

V. 15 fg. giebt an, wie Jeremia das drohende Unheil ſymboliſch verkündet hat, nämlich durch Darreichen eines

Bechers mit Wein (ob mit Gift gemischt הַחֵמָה?). Er reichte ihn allen Völkern ringsherum durch Vermittelung ihrer Botschafter, welche damals in Jerusalem anwesend waren, wie 27, 3 ביד מלאכים הבאים ירושלם. Nach dem großen Siege über das ägyptische Heer bei Circesium sind gewiß die Völkerschaften, welche zwischen Euphrat und Aegypten lagen, in Berathung getreten, wie sie sich bei der eingetretenen politischen Veränderung zu verhalten haben, und haben wohl einen gemeinsamen Plan gefaßt. Das Königreich Juda hatte damals keine geringe Bedeutung, und die Botschafter hatten wohl den Auftrag, auch Jojakim für das gemeinschaftliche Verhalten zu gewinnen. An diese Botschafter trat Jeremia mit dem Becher heran mit den Worten: כה אמר ה' צבאות שתו ושכרו וקיו (V. 27). In Cap. 27 werden die Länder aufgezählt, deren Botschafter damals in Jerusalem anwesend waren, nämlich Idumäa, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon. Vielleicht fehlt noch Philistäa. Es sind sämmtlich die Nachbarländer Judäa's. Dieselben werden wohl auch unter Jojakim vertreten gewesen sein, und außerdem noch der Botschafter Aegyptens, welcher ganz besonders das Interesse dieses Königsreichs zu vertreten hatte, dessen König Necho geschlagen worden und dadurch seine Suprematie eingebüßt hatte. Alle diese Länder werden in unserem Capitel mit größerer Specialisirung genannt. V. 25 dagegen ואת כל מלכי זמרי מלכי הצפון · · · עילם — מדי · · · ist gewiß ein späterer Zusatz.

Wahrscheinlich hat Jeremia im Anschluß an die symbolische Handlung nach und nach an jedes Volk die Prophezeiung über dessen Strafgericht ausgesprochen. Chronologisch gehören also die Reden über die Völker — mit Ausnahme 49, 34—39 über Elam und 50—51 über Babel — in dieselbe Zeit wie Cap. 25. Nur waren sie nicht in derselben Rolle enthalten.

Im Einzelnen ist zu bemerken: V. 34 והפוצותיכם ככלי חמדה ist zu l. ונפוצותם wie Pesch. hat. והתגברתן (l. והתגברתן) „ihr werdet

zerstreut werden" (nicht etwa mit Ewald: „zu schlachten eure Feistheit" und תפץ = טפש!!!). Und (nach seiner Uebersetzung) „Fallen wie kostbare Geräthe oder wie ausgewählte Lämmer", wäre ein geschmackloses Bild. Zu l. ככלי חֹמֶר. —

V. 36 עזב ככפיר סכו ist gewiß wie 4, 7 עלה אריה מסבכו, also auch hier zu l. סבכו. Folglich bezieht es sich auf den Eroberer, und zu l. עזב כִּפִּיר, das כ dittographirt.

Cap. XXVI. Es ist bereits eben auseinandergesetzt (S. 50), daß die Aufschrift ממלכות יהויקים hier eben so wenig richtig sein kann, wie im Cap. 27, sondern daß dafür צדקיה emendirt werden muß. — Vor V. 20 muß ergänzt werden: ויענו הכהנים והנביאים ויאמרו: וגם איש היה מתנבא (Emendation A. Krochmals). Die Ankläger beriefen sich auf ein Praecedens aus früherer Zeit unter Jojakim, daß ein Prophet ähnlich wie Jeremia von Jojakim hingerichtet worden. Dazu paßt V. 24 אך יד אחיקם בן שפן היתה את ירמיהו, d. h. trotz der begründeten Anklage stand Achikam dem Propheten bei und somit auch die übrigen Fürsten. Wie dieses Capitel, so gehört auch Cap. 7. in die Zidkijanische Zeit.

(Fortsetzung folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

5. Israel. Heiden. Christen.

In einer Paraphrase zu Lev. 22,32 [1]) bespricht Ismael die Pflicht des israelitischen Volkes den Namen Gottes vor den Nationen der Erde zu heiligen, wie es Chananja, Mischael und Asarja gethan, „die der Palme gleich aufrecht dastanden, während alle Völker vor dem Götzenbilde sich niederwarfen". Darauf sei in Hohel. 7, 8 hingewiesen, während der folgende Vers mit den ersten drei Worten den Beschluß Gottes ankündigt, „sich erhaben zu erweisen durch die Palme" vor den Augen der Völker, welche seine Lehre leugnen. — Einen Vorzug Israels vor den heidnischen Völkern sieht Ismael in Jes. 43, 3 ausgesprochen: während es für diese — nach ψ 49, 8 — keine Sühne vor Gott giebt, bilden sie selbst das Sühnegeld für Israel [2]). Jerusalem, der dereinstige Sitz des Heiligthums, schwebte dem göttlichen Walten vor, als das Schilfmeer vor Israel gespalten ward [3]), wie aus der Analogie von Jesaia 51, 9 mit 52, 1 erwiesen sei. — Seit das Heiligthum zerstört ist, wäre es Rechtens, daß wir uns des Genusses von

[1]) Im Zusammenhange mit dem oben S. 121 gebrachten Ausspruche über die Gebote, Sifrâ zu 18, 5 (86 b).

[2]) Mech. zu 21, 30. חביבין ישראל שנתן הקב"ה אומות העולם כפרה תחת נפשותיהם שנאמר נתתי כפרך מצרים. Der Satz steht am Schluß einer Reihe von Antithesen, in denen rituell lösbare Dinge unlösbaren gleicher Art gegenübergestellt sind; diese Reihe bildet die Fortsetzung zu dem oben S. 118 stehenden Ausspruche.

[3]) Mech. zu 14, 15 (29 a).

Fleisch und Wein enthalten [1]); aber man dürfe der Gemeind nicht solche Verordnungen auflegen, bei denen die Mehrheit de Gemeinde nicht bestehen könnte. Ebenso wäre es Rechtens, da seit der Ueberhandnahme der Zwangherrschaft, welche das Stu dium der Thora und die Uebung der Gebote vernichten möcht und auch die Beschneidung verhindert, die Israeliten sich de Ehe und der Fortpflanzung enthalten, so daß der Same Abra hams allmälig unterginge; aber es ist besser Israel gewähren z lassen, daß es eher aus Irrthum fehle als aus Frevel sün dige [2]). Die Wiederherstellung der heiligen Sühnstätte hat Ismael stets vor Augen und er schrieb einmal, als er ein rabbinische Vorschrift übertreten hatte, in seine Schreibtafel „Ismael b. Elischa hat am Sabbath die Lampe geneigt; wer das Heiligthum wieder erbaut sein wird, bringt er ein Süh opfer [3])". — Einmal gebraucht er bei der Erwähnung d „Hauses Israels" in einer halachischen Bemerkung den segne den Zusatz: „möge ich ihre Sühne sein [4])"! —

Ismaels Schüler bemerkten einst, daß er einem Heide der ihm geflucht hatte und einem zum Gruße segnenden Heid mit denselben Worten antwortete: Längst ist das dir gelten Wort ausgesprochen! Er klärte sie dahin auf, daß er d Segen an Jakob im Sinne gehabt hätte (Gen. 27, 29): W dir flucht ist verflucht, wer dich segnet, gesegnet [5])! — Um d Recht der Israeliten gegen die feindlichen heidnischen Landes wohner zu schützen, hatte er es sich zur Regel gemacht, we ein Jude und ein Heide vor seinen Richterstuhl kamen, d Urtheil nach jüdischem oder heidnischem Rechte zu sprechen, nachdem das eine oder das andere zu Gunsten des Ju

[1]) S. oben S. 449*.
[2]) Baba bathra 60 b.
[3]) Mitgetheilt von Nathan, Sabb. 12 b, Tos. Sabb. 1, 13.
[4]) בית ישראל הריני כפרתם Mischna Negaim 2, 1, Sifrâ zu 13, 2.
[5]) Jer. Berach., c. 8 Ende (12 c), Gen. r. c. 66 f.

sprach [1]). — Es ist bemerkenswerth, daß Ismael zu halachischem Zwecke sich auf einen Criminalfall aus der Zeit der Königin Kleopatra berief [2]).

Ismaels Verhältniß zu den Judenchristen Palästina's kennzeichnet die Erzählung von dem Tode seines Neffen Eleazar b. Dama [3]). Dieser wurde von einer giftigen Schlange gebissen und Jakob aus Kefar Sekanja, mit dem auch Elieser b. Hyrkanos verkehrte [4]), wollte ihn im Namen Jesu heilen. Doch Ismael gestattete es nicht. Ben Dama bat ihn, es zu erlauben und wollte aus der Bibel ihm beweisen, daß solche Heilung gestattet sei [5]); aber bevor er ausgeredet hatte, starb er. Da rief Ismael aus: Heil dir Ben Dama, dein Körper blieb rein und deine Seele schied in Reinheit, und du hast nicht die Worte deiner Gefährten übertreten, die (nach Koheleth 10, 8) dem Unheil verfallen erklärten, wer den Zaun einreißt (die umzäunenden Bestimmungen der Weisen verletzt [6])!

---

[1]) Sifre zu Deut 1, 16 (§ 16) . . . כך היה מדתו של ר' ישמעאל. In der Bar. Baba Kamma 113a ist aus dieser Gewohnheit J.'s eine Vorschrift von ihm für Andere geworden mit dem Zusatze ואם לאו באין עליו בעקיפין. Gegen diesen Rath, den Heiden durch List zu verurtheilen, wendet sich Akiba: dies sei nicht gestattet מפני קדוש השם. S. unten Kap. XII, Abschn. 1 Ende.

[2]) Nidda 30 b.

[3]) Tos. Chullin c. 2, j. Sabb. 14 d, j. Ab. zara 40 d, b. Ab. zara 27 b, Kohel. r. zu 11,8 — Ben Dama hatte Neigung zum Studium der griechischen Wissenschaft (s. S. 123) und scheint auch zu den römischen Machthabern Beziehung gehabt zu haben, wie die Deutung seines Traumes durch Ismael (Berach. 56 b) beweist. — Die darauf folgenden Traumdeutungen sind nicht von Ismael b. Elischa, sondern von Ismael b. Jose, wie aus Dikduke Sofrim z. St. ersichtlich ist.

[4]) S. oben S. 302*.

[5]) Wie in beiden Talmuden berichtet wird, wollte er Ismaels eigenen Ausspruch zu Lev. 18, 5 (S. 121) anführen.

[6]) Im Babli: קרא עליו ר' ישמעאל אשריך בן דמא שגופך טהור ויצאת נשמתך בטהרה ולא עברת על דברי חביריך שהן אומרים ופורץ גדר ישכנו נחש; in den übrigen Quellen mit Abweichungen. — Im legendarischen Midrasch von den Zehn Märtyrern (Jellinek B. H. II, 72)

— Von den judenchriſtlichen Schriften lehrte Ismael in Ueber einſtimmung mit Tarphon, daß dieſelben, obwohl ſie Gottes namen enthielten, am Sabbath nicht aus dem Feuer gerette werden dürfen. Denn — ſo folgerte Ismael aus Num. 5, 2 — wenn die Thora erlaubt, den Gottesnamen, der in Heilig keit geſchrieben ward, mit Waſſer zu verlöſchen, um zwiſche Mann und Weib Frieden zu ſtiften, ſollte der geſchriebene Go tesname geſchont werden denen gegenüber, welche Haß, Feind ſchaft und Entzweiung [1]) wirken zwiſchen Iſrael und der Vater im Himmel und von denen Davids Ausſpruch gil (ψ 139, 21, 22): Fürwahr, die dich haſſen, o Herr, haſſ ich . . . . . [2])! — Eine polemiſche Spitze gege chriſtliche Anſchauung darf man vielleicht in dem eigenthümliche Ausſpruche Ismaels [3]) über die Hoheprieſterwürde Malkiz

---

ruft ein Bath Kol über den Tod des Eleczar b. Schammû אשריך שהייית טהור ויצאה נשמתך בטהרה. Aber El. b. Dama ſelb wird in Hechaloth rabb. (B. H. III, 86) als Märtyrer genannt, wofü im Midr. von den zehn Märtyrern Juda b. Dana. Für die Annahm der Märtyrerſchaft Ben Dama's ſcheint die S. 211, A. 3 erwähn Traumdeutung beſtimmend geweſen zu ſein.

[1]) Toſ. und Babli: איבה וקנאה והחרות, Jer. וחח ומחלוקת ה Sifrê איבה ושנאה וקי ועול די zu leſen ובעל די, auch aus Sifrê zu Num. § 42 klar; ſ. Geiger J. Z. IX, 18 f. —

[2]) Toſ. Sabb. 13 (14), 4, b. Sabb. 116 a. In Sifrê zu Num. § iſt dieſer Ausſpruch anonym und ihm folgt im Namen Ismaels, was n Toſ. l. l. von Joſe aus Galiläa, nach b. Sabb. von Joſe ſtammt. In j. Sabb. 15 c iſt die Anwendung von ψ 139, 21 T phon zugeſchrieben und die Folgerung Ismaels anonym — מדרש דרשו — nachgeſtellt. — Der Vorderſatz dieſer Folgerung wird von huda b. Ilai benützt, Nedar. 66 b, von Meir in der Erzählung 16 d. Lev. r. c. 9, und iſt in einer alten Sage (Sukka 53 b, Makk. 1 Achitophel in den Mund gelegt. In Lev. r. c. 9 Ende, Derech zûta c. 11 iſt daraus ein allgemeiner Satz über den hohen Werth Friedens geworden.

[3]) Tradirt von einem Zacharia, Nedarim 32 b, in Lev. r. c als תני ר' ישמעאל. Ismael nennt Abraham Hoheprieſter (כהן גדול היה) in der Controverſe mit Akiba (ſ. unten Cap. XII, Abſ 2 g. E. über die Art, wie der Patriarch die Weſe der ihm befohl Beſchneidung ergrübelte, Lev. r. c. 4'.

deks erblicken, welche dieser verwirkte, weil er in seinem Segen, Gen. 14, 19, den Diener, Abraham, vor dem Herrn genannt hatte, und welche für ewige Zeiten Abraham und seinem Geschlechte ertheilt ward, nach ψ 110, 1 [1]). —

Ueber die letzten Dinge ist uns kein Ausspruch unter dem Namen Ismaels überliefert. Nur seine Paraphrase zu ψ 36, 7 über den „bergehohen" Lohn der Frommen und über „abgrundtiefe" Strafe der Frevler darf in dieser Beziehung erwähnt werden [2]).

6. Pseudepigraphisches.

Ein doppelter Nimbus umgab in der Ueberlieferung der Späteren die Persönlichkeit Ismael b. Elischa's; der Hohepriestersohn wurde zum Hohenpriester [3]) und der Tod des

---

[1]) Das Priesterthum Malkizedeks als Prototyp für das Jesu bildet einen Grundgedanken des Briefes an die Hebräer. Vgl. Geiger J. Z. VII, 120, Goldfahn in Grätz, Mon. 1873, S. 265, M. Friedländer, Revue des Études Juives, V. Bd. 1 ff.

[2]) S. S. 77, A. 4.

[3]) Daß Ismael der Sohn eines Hohenpriesters war, dafür ist Ausschlaggebend sein Schwur beim לבוש שלבש בו אבא וציץ שנתן בין עיניו (Tos. Challa 1, 10); als Hohepriester wird er nur in der merkwürdigen, als Baraitha — תניא — bezeichneten Stelle des bab. Talmuds, Berach. 7 a dargestellt, von welcher Stelle aber wol die Vermutung von Zunz, Gottesd. Vorträge S. 164, Anm. e, festzuhalten ist, daß sie „jünger als die Gemura" sei. Ihr Inhalt trägt ganz das Gepräge der Hechaloth, und namentlich die Benennung Gottes mit אכתריאל יה ד׳ צבאות ist analog der dem Ismael in den Hechaloth oft in den Mund gelegten: זהדריאל יה אלהי ישראל (Beth Hamm. III, 85 ff., ib. II, 47 יהדריאל אלהי ישראל). Doch darf man immerhin annehmen, daß diese Stelle, die schon sehr früh in den Talmudtext als Bekräftigung eines Rab'schen Satzes aufgenommen ward, den Glauben an die Hohepriesterwürde Ismaels vollends befestigte. Die beste Analogie zu dieser apokryphen Talmudstelle bietet die von Horowitz (Bibliotheca Hagg. I, 59 f.) herausgeg. „Agada des R. Ismael", wo J. ebenfalls einen Satz so einleitete כך סח לי אכתריאל יה ד׳ אלהי ישראל ידידי ישמעאל . . . — Eine andere Stelle des bab. Tractats Berachoth, 51 a, in der Suriel der Engelfürst dem J. b. Elischa drei diätetische Regeln giebt, ist wol ebenfalls ein späteres Einschiebsel. —

Märtyrers wurde in den Kreis der für ihren Glauben getödteten Weisen Israels mithineingezogen und bildete den Hauptgegenstand der Sage von den Zehn Märtyrern [1]). Eine solche Persönlichkeit eignete sich sehr dazu, mit ihrer Autorität den Anschauungen und literarischen Erzeugnissen einer spätern Zeit das Ansehen des Alterthums und des ehrfurchtgebietenden Ursprunges zu verleihen; und so finden wir denn unter Ismaels Namen einzelne Aussprüche und ganze Schriften in der apokryphen Midraschliteratur, über welche hier naturgemäß nur das Wichtigste angegeben werden kann. — Einzelne Sätze von Ismael, die man als pseudepigraphisch bezeichnen muß, enthalten namentlich der Midrasch zu den Proverbien [2]) und die Pirke R. Eliezer. Im letztern Werke sind es besonders Aussprüche legendarischen Charakters über biblische Personen, welche Ismaels Namen tragen [3]), ferner ein das Gepräge der bekannten anthropomorphischen Theosophie zeigender Satz über die Wirksamkeit der fünf Finger der Gotteshand [4]), endlich eine apokalyptische Schilderung der Araberherrschaft in Palästina [5]), woran sich einer über die dem Erscheinen des Messias vorangehenden Kriege der Ismaeliten gegen Rom

---

[1]) Schon in der Baraitha, Berach. 57b gilt J. als Typus des Märtyrerthums. Wer ihn im Traume sieht ידאג מן הסודעונות.

[2]) S. oben S. 444*.

[3]) Adams Psalm (ψ 92), c. 19, Adams Altar, den auch Kain, Abel, Noach und Abraham benützten, c. 31, Seth und Kain als Stammväter der Frommen und der Frevler, c. 21 und 22, Abraham c. 16, 29, Jakob, c. 37, 38, Joseph c. 39. Im Midrasch der „Zehn Könige" (Horowitz' Bibliotheca Haggadica I. Band) wird J. der Ausspruch über Adam's furchteinflößende Gewänder zugeschrieben, der in Pirke R. E., c. 24 R. Jehuda zum Autor hat (S. 38). Im selben Midrasch hat J. einen Satz über Chiel, den Wiedererbauer von Jericho (S. 41).

[4]) Pirke R. El. c. 48.

[5]) Cap. 30 Ende. S. hierüber Grätz, G. der Juden V [1], 494 und Horowitz a. a. O., S. 24.

anschließt [1]). — Im Midrasch Mischle ist es vor Allem eine größere Ausführung über den großen Tag des Gerichtes, welche J. zugeschrieben ist, die in eine Verherrlichung der Geheimlehre vom „Gotteswagen" ausgeht und die Beschäftigung mit den Fragen derselben dringend empfiehlt [2]). In einer Paraphrase zu Prov. 1, 28 wird ebenfalls durch Ismael auf den Tag des Gerichtes hingewiesen; in Prov. 20, 2 sieht er den Gotteswagen angedeutet [3]). —

Im Midrasch von den Zehn Märtyrern [4]) erscheint Ismael als Hoherpriester und daher Kenner des großen Gottesnamens. Durch diesen unternimmt er im Auftrage seiner mit ihm zum Tode verurtheilten Gefährten eine Himmelfahrt, um den Rathschluß Gottes zu ergründen, wobei der Engel Gabriel sein Führer wird [5]). Denselben legendarischen Hintergrund haben auch die

---

[1]) Diese Kriege seien in Jes. 21, 15 angedeutet, denn חרבות sei = מלחמות, offenbar eine Etymologie nach dem arabischen חרב, Krieg.

[2]) M. Mischle zu 10, 3. In dem Stücke, welches auch in Jellinet's Beth Hammidrasch VI, 152 f. besonders abgedruckt ist, handelt es sich besonders um das Gericht über die des Studiums der Lehre Befliss-enen. Es werden der Reihe nach vorgeführt die bloß mit der Schrift, aber nicht mit der Mischna sich beschäftigten, die nur einen Theil der Mischna, die nur den halachischen Midrasch zu Leviticus, die nur Halacha, die nur Agada und endlich die auch den Talmud studirten. Die letztern werden auf die Geheimlehre verwiesen, deren Probleme in großer Zahl aufgezählt werden. Unter der ersten Klasse מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה scheinen die Karäer gemeint zu sein, daher die ihnen zu Theil werdende besonders harte Behandlung (הקיבה הופך את פניו ממנו ומצירי גיהנם מתגברין בו כואבי ערב והם נוטלין אותו ומשליכין אותו לגיהנם). Vgl. meinen Aufsatz: Antikaräisches in einem jüngern Midrasch in Grätz' Monatsschrift J. 1874, S. 266 ff. und die mir damals entgangene Arbeit von A. Hochmuth in Szántó's Neuzeit, J. 1868, S. 317, 329, ferner Hammaggid VI, 319; Oppenheim Beth Talmud I. Band.

[3]) Andere Aussprüche unter Ismaels Namen in M. Mischle zu 9, 18 (מכאן היה ר' ישמעאל דורש אשרי אדם שמרחיק עצמו מן העברה . . .), zu 21, 1 (ר' יש' דורש המקרא הזה Jalkut) und zu 23, 29.

[4]) מדרש אלה אזכרה, in Jell. B. Hamm. II, 64—72. S. Zunz, G. V. S. 142.

[5]) Als Episode wird erzählt (ib. S. 65), daß Ismael dem Engel

Abschnitte von den Hechaloth, den himmlischen Hallen, die bedeutenste mystische Schrift aus gaonäischer Zeit, welche auch Barajtha des R. Ismael genannt wird und in der J. fortwährend erzählend oder tradirend vorgeführt wird [1]). In diesem Werke wird auch dem Lehrer Ismaels, Nechunja b. Hakkana, ein hoher Rang unter den Herren der Geheimlehre zugewiesen [2]). Als gemeinschaftlichen Autor mit Akiba läßt Ismael der sehr junge Midrasch Temura, kosmogonischen Inhaltes, erscheinen [3]), und im sogenannten Alphabet des Akiba erklärt Ismael, sich mit Jenem für die Wahrheit der vorgetragenen theosophischen Lehren verbürgen zu wollen [4]). — Ein Buch über „die Krönlein" der Buchstaben wird, wie Akiba, auch Ismael zugeeignet [5]).

Gabriel ähnlich gesehen habe, weil dieser seiner Mutter in der Gestalt ihres Gatten erschienen war. Merkwürdigerweise heißt in dieser Legende von der Geburt Ismaels, die in mancher Beziehung an die neutestamentliche von der Jesu erinnert, sein Vater nicht Elischa, sondern Jose; dies beruht auf Verwechslung mit Ismael, dem Sohne des Jose b. Chalafta.

[1]) Das Buch רבתי היכלות ist gedruckt in Jell. Beth Hammidrasch, III, 83—108, ein kleinerer Traktat von den Hallen מסכת היכלות, als dessen Verfasser sich am Schluß ebenfalls Ismael bekennt, der das Vorgetragene von Akiba gehört zu haben behauptet (mit denselben Worten, die in Hechaloth rabb. 4, 2, 3 zu lesen sind), ebenfalls in Beth Hamm. II, 40—47. Vgl. ib. II, p. XV ff., III, p. XX ff., VI, p. XXXXIII f. und Jellinek's קונטרס המגיד S. 31—36; — Zunz, G. V. S. 167, Steinschneider, Catal. Bodl. col. 531 ff., Grätz in Frankel's Monatsschrift, 1859, 67 ff.

[2]) S. oben S. 221*.

[3]) Beth Hamm. I, S. 106 ff. Der Anfang des zweiten Cap. findet sich auch im Midr. Samuel, c. 4.

[4]) S. Beth Hamm. III, p. XVII Anm.

[5]) S. Benjakob, Thes. L. H. p. 615, N. 27.

R. Samuel b. Meïr als Exeget
und die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars

Von

Dr. N. Porges.

(Fortsetzung und Schluß).

Consequent bedient sich RSBM zur Bezeichnung des st. c des Ausdruckes דבוק (דבקות). Eine Lautveränderung bewirken heißt immer גרם, so zu I Mos. 34, 10 החי״ת גורמת; II 14, 16; III 14, 56; IV 11, 26; V 3, 23; die Lautveränderung von Vocalen wird durch הפך ausgedrückt, so zu I Mos. 38, 9; 49, 5; III 15, 56 [1]).

חסר und קצר sind bei RSBM der Bedeutung nach streng geschieden. Ersteres wird bei einem fehlenden Buchstaben oder Worte, letzteres bei einer Verkürzung des Wortes oder Satzes angewendet, so z. B. zu I Mos. 18, 5: דרך המקרא לחסר אשר, dagegen zu II Mos. 2, 7: ותניקחו לקצר את התיבה.

גורה hat bei RSBM eine engere und klarere Bedeutung als bei Men., Raschi [2]) und selbst bei Ibn Esra [3]).

שבא מניע bei RSBM zu II Mos. 15, 17 ist nicht eine von ihm erfundene Bezeichnung, sondern findet sich schon bei Ben Bileam in Taame hamikra 11 a, 16 a (im Gegensatze zu שבא

---

[1]) הפך findet sich bei RSBM auch für die Umkehrung der Wortfolge gebraucht zu I Mos. 29, 30: רוב גם הפוכים הם בתורה (vgl. Raschi zu I Mos. 16, 20: מקרא הפוך). Doch bedient er sich sonst, um die Verschiebung der Wortstellung zu bezeichnen, keines besonderen grammatischen Ausdruckes, sondern des einfachen Mittels der Umstellung der Schriftworte mit erklärendem Zusatz oder ohne denselben, z. B. zu II Mos. 14, 30; III 4, 22.

[2]) S. oben S. 180 Note 1.

[3]) Ibn Esra zu I Mos. 6, 8: הן מגורת רחמים; II Mos. 25, 1: ויקחו לי כגורת סורה אלי.

Abſchnitte von den Hechaloth, den himmliſchen Hallen, die bedeutenſte myſtiſche Schrift aus gaonäiſcher Zeit, welche auch Barajtha des R. Ismael genannt wird und in der J. fortwährend erzählend oder tradirend vorgeführt wird [1]). In dieſem Werke wird auch dem Lehrer Ismaels, Nechunja b. Hakkana, ein hoher Rang unter den Herren der Geheimlehre zugewieſen [2]). Als gemeinſchaftlichen Autor mit Akiba läßt Ismael der ſehr junge Midraſch Temura, kosmogoniſchen Inhaltes, erſcheinen [3]), und im ſogenannten Alphabet des Akiba erklärt Ismael, ſich mit Jenem für die Wahrheit der vorgetragenen theoſophiſchen Lehren verbürgen zu wollen [4]). — Ein Buch über „die Krönlein" der Buchſtaben wird, wie Akiba, auch Ismael zugeeignet [5]).

Gabriel ähnlich geſehen habe, weil dieſer ſeiner Mutter in der Geſtalt ihres Gatten erſchienen war. Merkwürdigerweiſe heißt in dieſer Legende von der Geburt Ismaels, die in mancher Beziehung an die neuteſtamentliche von der Jeſu erinnert, ſein Vater nicht Eliſcha, ſondern Joſe; dies beruht auf Verwechslung mit Ismael, dem Sohne des Joſe b. Chalafta.

[1]) Das Buch היכלות רבתי iſt gedruckt in Jell. Beth Hammidraſch, III, 83—108, ein kleinerer Traktat von den Hallen מסכת היכלות, als deſſen Verfaſſer ſich am Schluß ebenfalls Ismael bekennt, der das Vorgetragene von Akiba gehört zu haben behauptet (mit denſelben Worten, die in Hechaloth rabb. 4, 2, 3 zu leſen ſind), ebenfalls in Beth Hamm. II, 40—47. Vgl. ib. II, p. XV ff., III, p. XX ff., VI, p. XXXXIII f. und Jellinek's קונטרס המגיד S. 31—36; — Zunz, G. V. S. 167, Steinſchneider, Catal. Bodl. col. 531 ff., Grätz in Frankel's Monatsſchrift, 1859, 67 ff.

[2]) S. oben S. 221*.

[3]) Beth Hamm. I, S. 106 ff. Der Anfang des zweiten Cap. findet ſich auch im Midr. Samuel, c. 4.

[4]) S. Beth Hamm. III, p. XVII Anm.

[5]) S. Benjakob, Thes. L. H. p. 615, N. 27.

R. Samuel b. Meïr als Exeget
und die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars

Von

Dr. R. Porges.

(Fortsetzung und Schluß).

Consequent bedient sich RSBM zur Bezeichnung des st. c des Ausdruckes רבוק (רבקות). Eine Lautveränderung bewirken heißt immer גרם, so zu I Mos. 34, 10 הרית גורמת; II 14, 16; III 14, 56; IV 11, 26; V 3, 23; die Lautveränderung von Vocalen wird durch הסך ausgedrückt, so zu I Mos. 38, 9; 49, 5; III 15, 56[1]).

חסר und קצר sind bei RSBM der Bedeutung nach streng geschieden. Ersteres wird bei einem fehlenden Buchstaben oder Worte, letzteres bei einer Verkürzung des Wortes oder Satzes angewendet, so z. B. zu I Mos. 18, 5: דרך המקרא לחסר אשר, dagegen zu II Mos. 2, 7: ותניקהו לקצר את היונה.

גזרה hat bei RSBM eine engere und klarere Bedeutung als bei Men., Raschi[2]) und selbst bei Ibn Esra[3]).

שבא מניע bei RSBM zu II Mos. 15, 17 ist nicht eine von ihm erfundene Bezeichnung, sondern findet sich schon bei Ben Bileam in Taame hamikra 11 a, 16 a (im Gegensatze zu שבא

[1]) הסך findet sich bei RSBM auch für die Umkehrung der Wortfolge gebraucht zu I Mos. 29, 30: רוב גם הפוכים רם בסורה (vgl. Raschi zu I Mos. 16, 20: מקרא הפוך). Doch bedient er sich sonst, um die Verschiebung der Wortstellung zu bezeichnen, keines besonderen grammatischen Ausdruckes, sondern des einfachen Mittels der Umstellung der Schriftworte mit erklärendem Zusatz oder ohne denselben, z. B. zu II Mos. 14, 30; III 4, 22.

[2]) S. oben S. 180 Note 1.

[3]) Ibn Esra zu I Mos. 6, 8: חן מגזרת רחמים; II Mos. 25, 1: ויקחו לי מגזרת סורה אל.

שכן). Wahrscheinlich hat BSBM diese grammatische Schrift gekannt und benutzt. Dagegen ist der bei Mose hanakdan im Anhange zu der großen Massora häufig vorkommende Ausdruck חטף מובלע für Schwa quiescens, wie es scheint, der gegebenen Anregung des RSBM zu danken, der zu I Mos. 42, 35: הסמ"ך מבלעת את החטף schreibt [1]).

Die zutreffenden Benennungen der schwachlautigen Verba bei RSBM (R. S. 138, Note 4 und 6) scheinen von ihm erfunden zu sein, vielleicht auch die zutreffende Umschreibung für intransitive Verba (R. S. 134, Note 9) [2]). Nicht von ihm, sondern wahrscheinlich von Ben Ascher stammt die nicht gerade glückliche Bezeichnung des Adjectivs mit מעשה (vgl. Dikduke hateamim ed. Baer und Strack § 41). —

Auch auf dem Gebiete der hebräischen Wörterkunde hat RSBM seine Originalität dadurch bewiesen, daß er unter den nordfranzösischen Exegeten, so viel uns bekannt, der erste war, der phraseologische Beobachtungen angestellt, auf die Anwendung eines Ausdruckes in einer bestimmten Verbindung, auf das öftere Nebeneinanderstehen gewisser Worte aufmerksam gemacht hat. Er bedient sich hierbei fast immer des Ausdruckes נפל c.c. ב oder אצל „es paßt" oder „trifft zusammen", so zu I Mos. 48, 20: לשון שיחה נופל כדברים; II 2, 10: אצל פיקוח עין נפל לשון עיוורין; V 7, 5; 21, 14 [3]). Im sogenannten Raschi-Commen-

[1]) בלע, הבליע als grammatischer Ausdruck für „verschlucken, unhörbar machen" schon bei Menachem S. 82 und oft.

[2]) Vgl. Raschi zu Ps. 31, 13: כל אברה אין הלשון נופל על בעל אבדה לומר הוא אבד אותה אלא האבדה אובדת ממנו; Js. 4, 11: אובד איזו לשון אדם האובד דבר ממנו אלא הוא עצמו הולך לאבוד. Diesen und ähnlichen schwerfälligen Umschreibungen für „intransitiv" steht schon bei Kara gegenüber תיכה הליוה כלב zu Js. 27, 6, wofür bei RSBM: נהלה (הלוי) בנוף האדם. R. Tam in Hachr. p. 39 schreibt הלוי בעצמו und הליה בעצמו für Intransitivität. Die stark verfehlte Erklärung dieser Worte in der Note des Herausgebers Filipowski z. St. ist hiernach zu berichtigen.

[3]) Auch im Commentar [illegible] 3; Koh. 1, 8; 7, 8; 27;

tar zur Chronik finden sich solche Bemerkungen oft, so zu I Chr. 15, 22; 16, 8; 25, 7; 29, 11; 23; II Chr. 19, 8 und sonst, was auf einen Schüler des RSBM oder einen genauen Kenner seiner Commentare schließen läßt [1]). Bei Elieser aus Beaugency finden wir diese Art von Worterläuterung bereits mit seiner Beobachtungsgabe stark betrieben und als schätzbares Hilfsmittel im Dienste der Schriftauslegung trefflich verwerthet, so zu Jes. 1, 16: רחיצה וזך נופלים בכפים; 3, 6: נופל על לשון משען ... ; 5, 13: וגם נופל כבוד לחילוף ברעב כלפי שאנו מוצאים לשון תפיסה; 19, 7; 24, 18 und oft. Wiederum zeigt sich uns deutlich der Einfluß, den RSBM durch seine Schriften auf die Entwickelung der Exegese im Kreise seiner jüngeren Zeitgenossen und Nachfolger geübt hat. Aber keinem derselben ist es gelungen, ihn an exegetischer Tüchtigkeit zu erreichen, geschweige denn zu übertreffen. Seine Leistungen bezeichnen den Gipfelpunkt der damaligen, auf Ermittelung des einfachen Sinnes hinzielenden Schriftauslegung, er ist der hervorragendste Vertreter der nordfranzösischen Exegetenschule. —

II.

Eine Arbeit unsäglichen Fleißes, das mühevoll gewonnene Ergebniß gründlicher Einzelforschung ist die erste kritische Aus-

10, 11. — Der Ausdruck נופל in ähnlichem Sinne kommt zuerst im Midrasch vor, in der bekannten Redewendung לשון נופל על לשון (z. B. Ber. rab. c. 18); auch bei Menachem S. 77, Dun. Teschub. S. 10 und Raschi sehr oft, aber nicht wie bei RSBM, um auf das häufige Nebeneinandersteben und begriffliche Zusammenpassen bestimmter Wörter hinzuweisen. Solche Bemerkungen finden sich vereinzelt wohl auch bei Kara, so zu Ri. 8, 15 (mitgetheilt in Zschr. Haschachar IV S. 61): חסו בצלי שכן בכ"מ שתמצא חסיון אשה מוצא על אחרון (l. צל אחריו) ...; Jj. 16, 3; Klgl. 4, 22: פקודת עון נופל עליו לומר גלה; aber wo Kara und RSBM im Punkte eigenthümlicher grammatischer oder lexikaler Erläuterung zusammentreffen, dürfte die Priorität auf Seiten des letzteren zu suchen sein. — Vgl. auch RSBM zu I Mos. 49, 24: וכן מצינו זרוע אצל רמיכת קשת. —

[1]) S. oben S. 173.

gabe des Pentateuch-Commentars des RSBM. Unzählige Steine und Steinchen des Anstoßes hat Rosin den Lesern des RSBM-Commentars aus dem Wege geräumt, zahllose Fehler beseitigt, Lücken ergänzt, Fremdes ausgeschieden und durch eine Fülle glücklicher Verbesserungen nach eigener Vermuthung den ursprünglichen Wortlaut so genau wie möglich herzustellen gesucht.

In den begleitenden hebräischen Noten zum Texte sind die Quellen sämmtlicher Citate nachgewiesen, die Lesearten der Handschrift ersichtlich gemacht, treffliche Wort- und Sacherklärungen hinzugefügt und dadurch die Verwerthung des Commentars in weiteren Kreisen ermöglicht.

Der Pentateuch-Commentar des RSMB weist außer den drei augenfälligen großen Lücken (am Anf., in der Mitte und am Ende) eine Anzahl kleinerer Lücken auf, so z. B. fehlt zu II Mos. 20, 8, wo über den Unterschied von שמור und זכור gehandelt wird, die zweite Hälfte der Erklärung, auf welche RSBM zu V Mos. 5, 12 sich beruft [1]). Zu IV Mos. 23, 22 vermissen wir die Erklärung des Wortes כתועפות, die erst zu 24, 8 nachgeholt wird. An manchen Stellen fehlt die zu erwartende Erklärung ganz, so zu I Mos. 50, 16: לו ישטמנו יוסף, was nur an der Lückenhaftigkeit der einzig vorhandenen Handschrift liegen kann. Zur Reconstruirung der verloren gegangenen Stücke des Commentars wäre Chaskuni zum Pentateuch mit Nutzen heranzuziehen gewesen. Diesem um die Mitte des 13. Jahrh. abgefaßten Commentar von compilatorischem Charakter sind nämlich zahlreiche Stellen aus RSBM, wenn auch zumeist nicht ganz wörtlich, so doch mit nur höchst geringfügen Aenderungen einverleibt [2]).

---

[1]) Zu ergänzen ist diese Lücke nach Bechor Schor zu II Mos. 20, 8, woselbst offenbar RSBM z. St. benutzt ist.

[2]) Die Benutzung des RSBM durch den Verfasser des Chaskuni ist im ersten B. Mos. allein an mehr als 120 Stellen nachweisbar. — Eine genaue Vergleichung der Parallelstellen in beiden Commentaren führt zur Entdeckung und Berichtigung mancher Fehler in unserem RSBM-Texte.

Eine genaue Betrachtung des Chaskuni-Commentars zu den ersten 17 Cap. der Genesis ergiebt als wahrscheinlich aus RSBM entlehnt folgende Stellen: I Mos. 1, 31 (vgl. RSBM zu I Mos. 1, 1); 2, 3 (vgl. RSBM zu II Mos. 20, 11); 2, 7 vielleicht; 2, 23 (vgl. רשב"ם z. St.); 3, 8 (vgl. רשב"ם zu 3, 21); 4, 11; 15; 6, 3 (von לעולם an); 8, 2 (zweite Hälfte); 8, 8 (zu וישלחו); 8, 15 (zu לאמר); 10, 2 (vgl. רשב"ם zu 9, 15); 10, 9; 12 (Schluß); 19 (vgl. RSBM zu V Mos. 32, 8); 21 (wegen des Ausdruckes חשיכות, den RSBM in charakteristischer Weise braucht, so zu I Mos. 18, 17; 37, 15); 11, 4 (Schluß, vgl. רשב"ם z. St.) 12, 1 (Schluß, vgl. רשב"ם S. 12 Note 5); 3; 14 vielleicht; 14, 18 (vgl. רשב"ם z. St.); 15, 3 vielleicht; 7 (vgl. Tosaf. Berach. 7 b nom. רשב"ם); 11 (wegen des Ausdruckes חשיכות); 16 (von ר"א an, vgl. רשב"ם z. St.); 17, 5 (Schluß) vielleicht (vgl. RSBM zu I Mos. 41, 45).

Außer diesen Stellen im Chaskuni-Commentar, die mit großer Wahrscheinlichkeit dem RSBM zuzuerkennen sind — vielleicht läßt sich die Zahl derselben durch genauere Prüfung noch um einige vermehren, — besitzen wir zur Ergänzung der Lücken bei RSBM nur noch die wenigen Bruchstücke, die Rosin sorgfältig gesammelt gesichtet und geordnet hat [1])

Der gewissenhafte Herausgeber hat bei seinen Textesänderungen die größte Vorsicht und Sorgfalt walten lassen, und wenn wir gleichwohl im Folgenden uns erlauben, eine Reihe eigener Vermuthungen und Textesverbesserungen gegenüber den von Rosin befürworteten und angenommenen Lesearten aufzustellen, so wollen wir für dieselben von vornherein nur den Charakter einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen und unseren Beitrag zur Texteskritik des

---

[1]) Die grammatische Erklärung des RSBM zu ונבלה I Mos. 11, 17 geht aus dessen Erläuterung zu II Mos. 18, 18 deutlich hervor.

RSBM als eine Frucht der aus Rosin's gediegenen Arbeiten geschöpften Belehrung und Anregung betrachtet wissen.

רשב"ם S. 8 Z. 8 f. תבת l. תיבות; das. zu I Mos. 1, 26 scheint die Einschaltung von כמו ויעשו מן darum ungerechtfertigt, weil וְיַעֲשׂוּ nicht als passender Beleg zu וְיִרְדּוּ gelten kann (vgl. RSBM zu I Mos. 48, 16 über וידגו). Vielleicht ist statt עשה — כמו מן zu lesen; S. 9 zu I 3, 11 f. תמוה l. תמוהה; S. 10 zu I 5, 29 f. לְשָׁם (Ros.), das keinen guten Sinn giebt, l. לְשֵׁם und f. לשון l. wie im ms. בלשון. Der Sinn der Stelle wäre dann: Aber es geht doch nicht gut an, einen (so bedeutsamen) Namen wie נח auf einen im Gebete des Vaters zufällig gebrauchten Ausdruck (ינחמנו) zurückzuführen, sondern man muß bei dieser Namengebung an eine prophetische Benennung denken. Diese Stelle von אבל an, wie auch das folgende אי נמי gehört nicht mehr zu der Erklärung des RSBM, sondern ist die Zuthat eines späteren Tosafisten, der die Ansicht des RSBM mit Gegengründen bestreitet, was Ros. übersehen hat; S. 15 zu I 18, 16 ist [וכן] unnöthigerweise eingeschoben; S. 20 zu I 22, 1 f. שנתתיו לכרות l. שנתתי לך לכרות (vgl. Chask. z. St.); das. f. בניהם l. בניכם; S. 22 l. Z. f. ענין השעבוד l. לענין השעבוד; S. 31 zu I 27, 3 scheint die von Ros. vorgeschlagene Einschiebung der Worte כי שמע י"י אל עניך מגורת darum unrichtig, weil das Beispiel עָנִיךְ nicht zu תֶּלִיךְ paßt. Die Stelle ist aber ohne jede Aenderung verständlich, da גורה nicht Wurzel, sondern Wurzelklasse bedeutet, und תליך in der That zu derselben Wurzelklasse gehört wie ענה (vgl. RSBM zu V 22, 8); S. 33 zu I 27, 40 f. שהיתה l. שתהיה, f. לא l. ולא; S. 35 zu I 29 2 nach שלא יפול fehlt בה; S. 38 zu I 30, 32 s. ob. S. 165; S. 40 zu I 32, 5 lese ich: ואֵחר כמו ואֶאֱחר כמו ואֹהב · · · כמו ואֶאֱהב; S. 44 zu I 33, 10: f. מן כחר אבחֲרהו מן פעל יפעֲלהו l. מן בחר בחרהו מן פעל יפעלוהו, ersteres Beispiel aus Jes. 58, 5; 6; letzteres aus Jes. 42, 12;

S. 69 zu I 49,5 iſt die Correctur (Note 9 daſ. und R. S. 37, Note 4) von וכדברי רבותינו in ובדור רביעי darum nicht wohl annehmbar, da nach RSBM zu I 15,16 דור רביעי ſich nicht auf Iſraels vierte Generation beziehen ſoll. Ich vermuthe, daß נחרטו [שנים] וכר״י zu leſen iſt (daraus verſchrieben וכדברי רבותינו); S. 70 zu I 49,5 f. אבל הרי״ש במקום, was keinen rechten Sinn giebt, iſt wohl אבל בשביל הרי״ש zu leſen (vgl RSBM zu IV Moſ. 17,10); daſ. v. 8 iſt die verſuchte Ausfüllung einer Lücke nicht in der Schreibweiſe des RSBM gehalten, denn der Ausdruck נגר findet ſich bei RSBM nicht; auch ſcheint da, wo von dem nicht wurzelhaften Hê die Rede iſt, nicht das Wort הוד, ſondern die Form יהודך oder eine ähnliche gemeint, und es dürfte die Lücke daſ. ungefähr folgendermaßen zu ergänzen ſein: ואעפ״י שצריך לפרש שפי׳ יהדך כמו יהודך יתנו לך הוד מלכות. Der Sinn der Stelle iſt übrigens auch ohne Ergänzung völlig klar; nur muß für הוד מלכות — יהודך oder הודו geſetzt werden, oder iſt vielleicht יהדך מן הודו לי״ dafür zu leſen. S. 71 Z. 1 iſt f. הי״ו wohl הה״י zu leſen; S. 76 zu I 49,24 f. איתן l. באיתן; S. 77 zu I 50,16 f. לפני צנועים wohl לצנועים zu leſen (לפני aus לצנ״ verſchriebeu und dittographirt); S. 80 zu II Moſ. 2,2 iſt מִשֻּׁקָּר, wie Roſ. aus שקר corrigirt, ohne Zweifel falſch, da ein Commentator wegen einer falſchen Erklärung nicht משקר genannt werden kann; das Richtige iſt שֶׁקֶר הוא (vgl. zu I 1,1: והמפרש . . . גם זה הכל; 49,8; והמפרש . . . שטות; II 19,23: והמפרש . . . טעות הוא בידו הוא בידו); S. 81 zu II 2,3: f. שהולכים l. שהולכים; S. 82 zu II 3,5 iſt vielleicht zu leſen: כאשר יאמר מן נסע יסעו כן יאמר סעו לשון צווי וכן מן נשל ישל של; S. 84 zu 3,11 ſcheint die Einſchaltung על הללו מקראות (Roſ.) überflüſſig; S. 86 zu 4,25 iſt של überflüſſig eingeſchaltet, (vgl. zu II Moſ. 15,22); S. 87 zu 6,3 für כפל לשון l. כפל לשון של; S. 89 zu 7,14 dürfte der Hinweis כאשר פירשתי

למעלה wohl kaum, wie Roſ. daſ. Note 6 angiebt, auf II 1, 6 zu beziehen ſein, da die Erklärung, auf welche RSBM ſich beruft, von der abweichenden Vocaliſirung des mittleren Radicals mancher intranſit. Verba handeln muß. Vielleicht iſt die verloren gegangene Erklärung zu ואכרדם כבד מאד (I 13, 2) gemeint. S. 89 Z. 15 f. ויחכם, ein durchaus nicht hierhergehöriges Beiſpiel, iſt vielleicht יהודיע zu leſen; S. 91 zu II 8, 17 iſt [וק] überflüſſig eingeſchoben; daſ. zu v. 27 f. גורמם אותה (ms.) l. גורמת אות'ע (vgl. zu III 14, 56; IV 11, 28; V 2, 23); f. ראכרתי, das in der heil. Schrift ſich nicht findet, l. האכרת (Jeſ. 14, 19); S. 92 Z. 4 v. u. für לא היה l. לא תהיה oder לא יהיה; S. 100 zu II 14, 5 f. באכל האש, das als Beiſpiel hier nicht paßt, viell. באכלם את קרשיהם (III Moſ. 22, 16) oder מן באכל האש zu leſen; daſ. zu v. 25 f. טורחים wohl הושכים, wie v. 27; S. 101 zu II 15, 5 ſtatt der Einſchiebung von נעקד גם (Roſ.) l. אך בשביל אנ הראשון גם השני אנ (vgl. zu I 30, 8 und Chask. z. St.); S. 103 zu 16, 17 f. של אחריו l. שלאחריו; daſ. v. 19 f. וכמוה l. וכמותו; S. 104 zu 16, 15 f. תרגומו של מי l. תרג' של מה; daſ. nach רגילין ſcheint לומר zu fehlen; S. 107 zu 18, 9 f. עת חזרה כמו (ms.) l. עת וחזרה במקומו; daſ. ſtatt [שסופם רגש כמו] (Roſ.) iſt vielleicht מן יסף einzuſchalten. Da übrigens das Beiſpiel יסף hierher nicht paßt, ſo dürfen wir in den Worten אל תוסף על דבריו die in den Text gerathene Randbemerkung eines Abſchreibers vermuthen. S. 126 Z. 1 f. קוליירץ l. קולדרץ coldrez (nfrz. coudres), „Haſelnüſſe" (vgl. Raſchi zu I 30, 37, Chask. und Minch. Jeh. ebendaſ.) [1]). Die Ueberſetzung des Altfrz. bezieht ſich nicht auf משקדים, ſondern auf das in der Erklärung des RSBM z. St. gebrauchte Wort תמוחים [2]); S. 135 zu II 30, 23 f. בשמים ראש l. סמים (vgl.

[1]) Hiernach iſt R. S. 94 zu berichtigen.

[2]) Auch das zweite von RBSM z. St. herangezogene altfrz. Wort אמונדלין ſcheint nicht Partic. ſondern Nom. Pl. des Subſtantivum zu ſein und als Ueberſetzung zu dem Worte שקדים zu gehören. — Der

Chask. z. St.) [1]); S. 152 zu III 10, 3 ſcheint מוזר (ms.) aus עיר verſchrieben. Roſins Correctur in מוסר läßt ſich mit der Erklärungs- und Ausdrucksweiſe des RSBM nicht gut vereinbaren; S. 153 zu III 11, 3 ſcheint ומחממים falſch, dafür (nach Bechor Schor z. St.) l. ומחבלים oder ומטמאים; S. 156 zu 13, 2 f. מברח (Roſ. מְבַהֲרַת) l. משאת (vgl. Chask. z. St.); daſ. f. ומפילה לברוח l. או מפילה לברוח (vgl. Chask. z. St.); f. חולדה ישו חולדוה לשאת וגם ישו חולדוה (ms.) l. ישו חולדוה לשאת וגם ישו חולדוה לברוח (vgl. Chask. z. St.); S. 161 zu III 19, 18 f. אם רעך אם [את] טוב iſt wohl [הוא] אם טוב את רעך zu leſen; (RSBM z. St. will das Wort לרעך mit את רעך erklären); S. 166 zu III 25, 47 ſcheint ולא גר eine bloße Dittographie des vorhergehenden ולא גר zu ſein; S. 167 zu III 26, 25 f. שעברתם l. שהפרתם (vgl. Chask. z. St.); S. 168 Z. 5 f. ואין לו חבר l. ואין חבר; S. 168 zu III 26, 36 f. ob. S. 166; S. 174 zu IV 7, 3 leſe ich: כאשר יאמר מעשרה עשרה יאמר מן עגלה . . . עגלה, da bei einer anderen Leſung kein befriedigender Sinn ſich ergiebt; S. 177 zu IV 10, 25 l. שהיה הענן מסתלק או מעל הכפרת (vgl. Chask. z. St.); daſ. zu IV 11, 12 iſt die Einſchiebung von ויקטן ebenſo überflüſſig, wie zu V Moſ. 32, 18 (S. 228); S. 180 zu IV 13, 16 ergänze ולא nach Chask. z. St.: לא שקראו עזרה ידושע; S. 185 f. נפילה ibid. בליעה zu leſen (vgl. Chask. z. St.)[2]); S. 188 zu IV 21, 2

Mandelbaum heißt Minch. Jeh. zu I Moſ. 30, 37 (nom. R. Tam) אלסנדר, dafür l. אמונדליר.

[1]) Hiernach iſt רשב"ם S. 136, Note 8 zu berichtigen.

[2]) RSBM wollte das Wort לקולם durch eine Belegſtelle erklären und beging bei der Anführung derſelben den Fehler eines falſchen Citates aus dem Gedächtniſſe. Es ſchwebten ihm wohl die Stellen Jer. 49. 21; Hab. 26, 15 und 27, 28 zugleich vor, die in ſeinem Gedächtniſſe zu der falſchen Anführung לקול מפלתך רעשה ארץ zuſammenfloſſen. Chaskuni z. St. hat mit der Erklärung des RSBM auch deſſen fehlerhaftes Citat abgeſchrieben, ein Beweis, daß dieſer Irrthum im RSBM-Commentar nicht erſt von irgend einem Abſchreiber verſchuldet worden iſt, ſondern von dem Verfaſſer ſelbſt herrührt.

iſt die Doppelſchreibung von אצלם והנה העמלקי והכנעני vielleic
ſo zu erklären, daß daſelbſt, wie bei Chask. z. St., urſprüngli
noch ein zweiter Beleg für das Nebeneinanderwohnen von עמלקי
und כנעני angeführt war, alſo entweder IV 14,25 oder IV 1
45. S. 189 zu IV 21,30 iſt die von Roſ. vorgeſchlage
Einſchiebung von כמו שפירוש nicht der ſonſtigen Schreibweiſe de
RSBM entſprechend, es genügt für וכן ועירם — כן ועירם
leſen; S. 192 zu IV 24,6 ſtatt [וכמוהו] ſcheint [וכן] angemeſſene
daſ. zu v. 17 ſind die Worte לפי הפשט זה מלך המשיח am unrec
ten Platze, ſie können ſich nur auf die zwei mittleren Sätze von
17: דרך כוכב מיעקב וקם וגו׳ beziehen. Hier ſcheint im Commentar d
RSBM eine Lücke zu ſein. S. 194 zu IV 30,2 fehlt nach שמוה
entweder זה הדבר אשר צוה י״י oder וגו׳, da Frage und Antwort i
Commentar ſich nur auf die Worte זה הדבר אשר צוה י״י beziehe
S. 196 zu IV 33,35 f. והערומים צנים l. והערומים בצנים; S. 2
zu V 2,20 f. תירשון l. חירשום; S. 205 zu V 5,12 iſt von de
Worte ובשביל angefangen die Zuthat eines unkundigen Exeg
ten. (Vgl. Chask. z. St., wo nach der Erklärung des RSB
wie bei uns, die eines Anderen: ד״א folgt, welche dem Inhal
nach der zweiten in unſerem RSBM-Commentar gegebenen, m
ובשביל beginnenden Erklärung entſpricht. Die Vermuthu
Roſin's (daſ. Note 12), daß dieſe Stelle unecht ſei, erhält d
durch ihre Beſtätigung). S. 216 zu V 16,21 iſt erſt die E
klärung zu לא תטע לך אשרה כל עץ und dann die zu מזבח
zu leſen (vgl. Chask. z. St.); S. 217 zu V 18,11
גוּלוֹ, das in der heil. Schrift nicht vorkommt, l. גְּדֵרוֹ (J
5, 5) (vgl. RSBM zu I 32,26); daſ. f. ובחי״ת l. והרי״ת (
Leſeart [מטגן] ובחי״ת (Roſ.) iſt ſchon darum nicht richt
weil חי״ת bei RSBM fem. iſt); S. 218 zu V 20,11 iſt n
וכן הרוח וכן הנחלים nicht וכן הנחלים allein, ſondern וכן השמש o

vielleicht dafür nur וגו' zu ergänzen [1]). S. 224 zu V 28, 40 f. לשון ירפעל ist viell. לשון יִפְעַל zu lesen, da sich nicht beweisen läßt, daß RSBM auch nur eines der angeführten Beispiele für den Kal gehalten hat; vielmehr deutet der Wortlaut der Erklärung ישל מן ונשל גוים darauf hin, daß ישל vom Kal ונשל abzuleiten sei; auch dürfte RSBM ונמלתם wie das davon abgeleitete יִמַּל für den Kal gehalten haben (vgl. Raschi zu ונמלתם I Mos. 17, 11); völlig unwahrscheinlich aber ist, daß RSBM ישך (Spr. 32), wo schon der Zusammenhang es deutlich ergiebt, daß dieses Wort der Kal ist, als לשון יִפָּעֵל aufgefaßt haben sollte. S. 227 zu V 32, 10 f. אינו [אלא טועה] (Ros.) l. אינו [זה] (vgl. zu I 37, 23). S. 228 Note 26 ist dahin zu berichtigen, daß RSBM sich nicht auf Jj. 31, 11, sondern auf v. 28 das. bezieht.

An manchen Stellen hat Rosin ohne Noth כמו oder וכמו in den Text eingeschaltet, so I Mos. 21, 20; II 15, 5; IV 17, 20; 7, 23. Die Weglassung des scheinbar erforderlichen כמו gehört zu den stilistischen Eigenthümlichkeiten des RSBM (vgl. zu I Mos. 4, 26; 10, 3; 16, 18; 32, 20; V 13, 7).

Einige Anführungen des RSBM bei Jeh. b. Elieser sind Rosin in den Noten zum Texte nicht verzeichnet, so zu I Mos. 31, 33, dem Sinne nach mit unserem Texte übereinstimmend, zu II 9, 34, wörtlich wie bei uns. —

Ich bin mit meiner kritischen Nachlese zu Ende [2]). Dieselbe konnte bei der überaus großen Gewissenhaftigkeit und Gründlich-

---

[1]) Ros. das. Note 11 versteht die Erklärung des RSBM zu Koh. 1, 4 ff. dahin, daß „die Erde, die ewig steht" eines der drei von Kohelet angeführten Beispiele der Dauer im Wechsel sei. Aber dann wären nicht drei, sondern vier solche Beispiele bei Koh. aufgezählt. RSBM vielmehr, wie ich glaube, die Worte והארץ לעולם עומדת bei Koh. das Allgemeine, das dem Besonderen vorausgeschickt und durch die drei Beispiele: Sonne, Wind und Flüsse erläutert wird, aufgefaßt.

[2]) Eine Reihe weiterer Besserungsvorschläge zum RSBM-Commentar sei für einen späteren Aufsatz vorbehalten.

keit des trefflichen Herausgebers, meines hochverehrten Lehre nicht anders als verhältnißmäßig gering ausfallen. Der klein Anzahl der hier dargebotenen Berichtigungen steht gegenü eine Unzahl glücklicher Textesverbesserungen und höchst anneh barer Vermuthungen, die wir der ausgezeichneten Sachkenntn dem tiefeindringenden Verständnisse, der feinen Beobachtun gabe, der liebe- und mühevollen Sorgfalt des Herausgeb danken.

Seine Ausgabe des **RSBM** bleibt ein Zeugniß auß ordentlichen Fleißes, das Muster einer wissenschaftlich-kritisch Edition. —

Druckfehler.

S. 173 Note 2 f. וישר l. וישר.
„ 175 Z. 15 f. 4,13 l. 4,3.
„ 178 „ 3 v. u. l. ḥatuf.

Recenſionen.

1) H. J. **Mathews**, M. A., Commentary on Ezra and Nehemiah, edited from manuscripts in the Bodleian library, Oxford, at the Clarendon press, 1882.

2) G. W. **Collins** M. A., A grammar and lexicon of the hebrew language entitled Sefer Haśśoham by Rabbi Moseh ben Yitschak of England, Trübner & Comp., London 1882.

Die genannten zwei Bücher gehören inſofern zuſammen, als ſie faſt gleichzeitige Veröffentlichungen hebräiſcher Werke aus den handſchriftlichen Schätzen der reichen Oxforder Bibliothek enthalten. Es iſt ſehr erfreulich, daß gelehrte Männer, denen dieſe Sammlungen leicht zugänglich ſind, in edlem Wettifer ſich bemühen, Manches an die Oeffentlichkeit zu ziehen und weiteren Kreiſen zugänglich zu machen, was ſonſt nur dem Titel nach allgemein bekannt geweſen. Unſeren älteren Zeitgenoſſen ſind noch eine beträchtliche Anzahl jüdiſcher wandernden Gelehrten erinnerlich, die ihren Beruf darin ſuchten und fanden, alte nur handſchriftlich vorhandene Werke der hebräiſchen Literatur zu drucken und unter den Glaubensgenoſſen zu verbreiten. Seitdem die Kenntniß des Hebräiſchen und die Zahl ſeiner Leſer im Laufe der Zeit ſich auf ein beſchämendes Minimum verringert hat, ſind auch jene Hauſirer der Literatur, deren Verdienſt gar nicht gering anzuſchlagen iſt, immer mehr geſchwunden und ſcheinen bis auf äußerſt wenige Nachfolger ohne Erſatz ausgeſtorben zu ſein. Um ſo willkommner iſt das Liebeswerk, das

neben nicht allzu vielen jüdischen Fachgelehrten nun auch einig
christliche an dem hebräischen Schriftenthume zu üben sich a
schicken.

I. Herr H. J. Mathews, der Herausgeber des erstg
nannten Buches hat sich um diese Literatur bereits in gleich
Weise verdient gemacht. Wir erinnern an die von ihm besorg
Ausgabe der noch ungedruckten Recensionen Ibn Esra'sch
Commentare zum Hohenliede und zu Daniel. Das gegenwärti
Buch bietet insofern eine noch erfreulichere Erscheinung, als
weitere Publikationen in Aussicht stellt, da es als erster Th
eines ersten Bandes der semitischen Abtheilung unter den du
die Clarendon Preß veröffentlichten Anecdota Oxonie
sia auftritt.

Dem Herausgeber sind dreizehn Handschriften bekannt
worden, die das veröffentlichte Buch enthalten; zu denselb
gehört auch Cod. 104 der Breslauer Seminarbibliothek (Sara
27). Daß der vorliegende in den meisten Handschriften anony
Commentar nicht, wie Saraval meinte, Joseph Kara zu
schreiben sei, ist aus dessen Charakter längst erkannt word
Aber auch Benjamin ben Jehudah aus Rom ist nic
wie Cod. München besagt und vielfach wiederholt worden
Vf. dieses Commentars. Dies weist der Herausgeber in sein
literarischen Vorworte (p. III) aus der darin herrschenden m
talmudisch-midraschischen Richtung und aus dem Sprachgebrauche
zahlreichen Beispielen gründlich nach. Endlich wird in einer M
ländischen Handschrift unser Commentar durch eine Angabe auf d
Vorderblatte von fremder Hand, jedoch nicht in der Handsch
selbst, dem Gaon Saadia (892—942) zugeschrieben. A
finden sich in dem Commentar diejenigen Citate, welche von
verschiedenen Schriftstellern im Namen des Gaon Saadia oder, w
dasselbe ist, im Namen des „Rabbenu Saadia" angeführt werd

Allein eine genaue Vergleichung des unter Saadia's Namen in den rabbinischen Bibeln gedruckten Commentars zu Daniel und unseres in elf Handschriften ihm unmittelbar folgenden Commentars zu Esra und Nehemiah zeigt in unwiderleglicher Weise, daß beide Commentare von demselben Verfasser herrühren. Da nun aber der Commentar zu Daniel nach Rapoport's überzeugenden Gründen (Bikkure haittim IX, 34) nicht den Gaon, sondern vielmehr einen andern R. Saadia zum Verf. hat, so wäre auch der vorliegende Commentar zu Esra und Nehemiah das Werk dieses Saadia, wie denn auch nach Dr. M. Friedländer (Essays on the writing of Abr. Ibn Ezra p. 211) dieser Commentar in der Handschrift des British Museum mit den Worten סערני יה וגו' ebenso beginnt wie der Commentar zu Daniel, und hiermit eine von dem Vf. selbst herrührende Anspielung auf seinen Namen סעדיה gegeben ist. Wer jedoch dieser Saadia gewesen sei, muß vorläufig als unermittelt bezeichnet werden, weil, wie der Herausgeber nachweist, der von Jakar, einem Schüler des R. Kalonymus von Rom, genannte Saadia keineswegs dasselbe in Betreff des Fleischgenusses sagt, wie der Commentator des Daniel, also nicht mit Rapoport deshalb als derselbe anzusehen ist; weil aber auch ferner der unter Raschi's Namen gedruckte Commentar zu den Büchern der Chronik durchaus nicht von den Schülern dieses oder eines andern Saadia verfaßt sein muß; denn, sagt Hr. Mathews, die in den Tossafot zu ולא שכשו Joma 9 a aus dem Chronikcommentar der Schüler Saadia's angeführte Erklärung findet sich zwar auch in dem unter Raschi's Namen gedruckten, hat aber nach Kimchi's Worten eine ältere Agadah zur Quelle, aus der ganz verschiedene Commentatoren ein und dieselbe Auffassung entlehnt haben können. Gelangt der Herausgeber so zu dem negativen Ergebnisse, daß der Verfasser Saadia bis auf weitere genaue Ermittelungen sich nicht näher bestimmen lasse, so glaubt

er doch wenigstens die Zeit der Abfassung nach dem Charak
der Arbeit und nach äußern Zeugnissen annähernd bestimmen
können. Danach wäre der Commentar nicht jünger als d
zwölfte Jahrhundert und vielleicht so alt wie Raschi's Arbeite
Auch erklärt er es für möglich, daß Abraham Ibn Es
unsern Commentar gekannt und in einem Citate gemeint hat u
ebenso, daß Jesajah von Trani ihm vielfach gefolgt

Wir können der bedächtigen und gründlichen Untersuchu
des Herausgebers unsern Beifall nicht versagen. Ebe
gründlich ist er bei der Feststellung und Herausgabe des Tex
nach den ihm vorliegenden Handschriften vorgegangen.
schließt sich im Wesentlichen einem ehemals Oppenheimer'sch
Codex an, berichtigt aber viele Lesarten nach einer and
Handschrift. Die Ausstattung ist eine splendide, wie
hebräischen Werken selten beschieden ist. S. XVII, A.
ist Herrn Mathews die Abbreviatur ולד"ק in Benjako
Ozar hassefarim Nr. 227 S. 463 fraglich. Sie bedeutet
kanntlich ולדעת קצת. — Was der Herausgeber bei Gelegen
vorstehender Untersuchung über den Charakter des Comment
bemerkt, genügt zur Orientirung für den Leser. Näheres
Einzelnes ergiebt sich leicht aus der eignen Lesung, die d
eine Anzeige ja nicht erspart, sondern veranlaßt werden soll.

II. In dem zweiten oben angegebenen Buche liegt der
Theil des Sefer haschoham gedruckt vor, bestehend in
grammatischen Einleitung zu dem als Lexikon (השרשים
bezeichneten Werke. Nach einem gereimten, mit vielem Wit
Ausdrucke geschriebenen Eingange (bis Col. 4 oben), den be
L. Dukes im Orient 1844 veröffentlicht hat, behandelt diese
leitung in nicht ganz verständlicher Reihenfolge: 1) die L
und Schriftlehre mit besonderer Rücksicht auf die Laute י"
und die elf Funktionslaute (Col. 4—18); 2) die Redefig
der Ellipse und des Pleonasmus, wozu Vieles gerechnet

was wir heutzutage unter anderen Gesichtspunkten zu betrachten gewohnt sind (Col. 18—22); zwischen beide schiebt sich störend eine Erörterung über den Wechsel der Vokale (Col. 19—20); — 3) die Vertauschungen verschiedenster Art, mit gleichfalls befremdlicher Heranziehung von Erscheinungen, die gar nicht dazu gehören (Col. 22—32). Nach diesen theils der Formen-, theils der Satzlehre zuzuweisenden Materien gelangt erst eigentlich die Formenlehre zur Behandlung (Col. 32 unten) und wird zuerst das Verb (Col. 33—38) in unzulänglicher Weise besprochen und werden schließlich dann ganz flüchtig Nomina und Verbalsuffixe berührt (Col. 38—40).

Der Herausgeber Herr G. W. Collins erörtert in einem englischen Vorworte das Nothwendigste über Verfasser und Werk. Durch Vergleichung eines Abschnittes aus dem Lexikon mit שערי הנקוד des Moseh hanakdan aus London (um 1230) gelangt er zu dem Ergebnisse, daß der Verf. des vorliegenden Werkes, der sich Moseh ben Isaak hannesiah aus England nennt, kein anderer als eben jener Moseh hanakdan sei, — was hiernach bei Zunz, zur Geschichte S. 111 und 112 noch nachzutragen wäre.

Aus dem mannigfaltigen Inhalte der Schrift selbst eignet sich Manches zu besonderer Hervorhebung und zur Bezeichnung des Standpunktes, den der Vf. einnimmt.

Derselbe hat in der Jugend ein Buch לשון למודים geschrieben, worin er ausführlich die hebräische Grammatik behandelt hatte; später erkannte er selbst dessen Mängel. Aber auch an Salomo Parchon's grammatisch-lexikalischem Werke, der übrigens Jonah Ibn G'annach folge, findet er Vieles auszusetzen, weshalb er dann selbst an die vorliegende Arbeit geht. Jedoch kennt er das Wörterbuch G'annach's nicht, sondern nur dessen Ergänzungsschriften zu Chajug' (Col. 1). Er weiß von der Verwandtschaft der hebräischen Sprache mit der aramäischen und arabischen

und begründet dieselbe durch die Verwandschaft der bezüglichen Nationen (Col. 3). Wie schon Andere vor ihm, erklärt er die Reihenfolge der Buchstaben im hebräischen Alphabet aus Lautgesetzen; wie die Sprache in ihren Wurzeln verwandte Laute nicht gern verbinde, so bestehe auch das Alphabet aus lauter neben einander gestellten Buchstabenpaaren, deren Laute nicht verwandt seien (Col. 4). Bei der Angabe über Waw copulativum vor Kehllauten (das.) fehlen וְ z. B. in וְהָיוּ, וְחָיוּ und וָ etwa in וָחָיָה, וָאֱמֶת. — Neben dem Wechsel der Laute gleicher Organe und der Vokalbuchstaben א׳ה׳ו׳י׳ erscheint (Col. 5) wie gleichberechtigt die Vertauschung der nach den üblichen willkürlichen Ordnungen gruppirten Buchstaben, z. B. in den bekannten Beispielen ששך (Jer. 25, 26; 51, 41) = בבל, לב קמי (das. 51, 1) = כשדים nach der Ordnung א׳ת׳ב׳ש׳; לבג (Ezech. 25, 7) = לבז, גה (das. 47, 13) = זה, אבחת (das. 21, 1) = טבחת nach der Ordnung א׳ט׳ ב׳ח׳ ג׳ז׳ ד׳ו׳; ובתקוך (das. 16, 40) = ובתרוך, עודרי מערכה (1 Chr. 12, 38) = סודרי מ׳, ברוחים (H.L. 1, 17) = ברושים nach der Ordnung א׳ב׳ ג׳ד׳ ה׳ו׳, wonach die Paare im Alphabet einander vertreten können. Der moderne Leser könnte sich versucht fühlen, dem Vf. hier die Absicht einer Textesänderung zu imputiren, an die jedoch derselbe in diesen Fällen seiner eignen Erklärung zufolge nicht denken kann. — Bei der Eintheilung der zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets in zwei Hälften, deren eine die Wurzellaute und deren andere die Funktionslaute für Flexion und Wortbildung bezeichnet, theilt er die von den früheren Grammatikern aufgestellten voces memoriales mit, denen er seine eigne anreiht. Unter den angeführten fehlen die des Saadia איתן בשלום כה für die Flexionslaute (nach Dunasch geg. Saadia ed. Schröter p. 2, 6); dagegen finden wir bei ihm die weniger bekannten: נבואת המשכיל von Isaak ben Levi (Ibn Mar Saul!), dem Lehrer des Ibn G'annach und הוכן שביל אמת von Abraham בן

קמניל (Col. 5 Z. 18 ff.); von ihm ſelbſt ספר גוע צרק טח כוחל אבני שהם für beiderlei Laute zugleich. — Richtig wird והיה, wenn es auf die Vergangenheit ſich bezieht, für die Bezeichnung einer wiederholten Handlung genommen, auch werden ואברכהו und ואברכהו richtig unterſchieden, ſonderbar jedoch die Ausnahme ואמותתהו (2 Sam. 1, 10) für die Vergangenheit mit der Unwahrheit der Ausſage begründet (Col. 7 Z. 32 ff.). — Merkwürdig iſt die vom Vf. aufgeſtellte Regel, das Suffix am Infinitiv habe bei ב und כ im Anfange deſſelben aktive, bei ל paſſive Bedeutung (Col. 11 oben). Die angeführten Beiſpiele beſtätigen jedoch die unbegründete Regel nur zufällig. Man vgl. z. B. לעשותכם אותם (5 Moſ. 4, 14) mit aktiven Suffix bei ל als Präpoſition. Ebenſo unbegründet iſt die Behauptung (Col. 29 Z. 11) לִשְׁמְרֵךְ und ähnliche Formen ſt. לִשְׁמֹרֵךְ u. ſ. w. lauten ſo, um dem Suffix Akkuſativbedeutung zu geben, was ſchon durch die daſ. Z. 5—10 angeführten Beiſpiele widerlegt wird. Eher iſt zuzugeben, daß ל den Infinitiv in die Zukunft verſetzt, während ב und כ Vergangenheit und Zukunft zulaſſen (daſ. Z. 4 ff.); denn dies läßt ſich aus der Bedeutung der Präpoſition ל vor dem Infinitiv ſehr wohl begreifen. — Auf Col. 13 Z. 35 führt Vf. die Bibelſtellen an, wo א oder ר mit Dageſch verſehen ſind.

Der Werth der kundigen und fleißigen Zuſammenſtellung, die der Vf. in vorliegendem Buche giebt, wird ſehr beeinträchtigt durch die in ſeiner Zeit vorwiegende Aeußerlichkeit in der Betrachtung größerer oder kleinerer Sprachgebilde. Dieſelbe giebt ſich beſonders in der oben angedeuteten Gleichſtellung unzuſammengehöriger Erſcheinungen kund, wie denn z. B. der umfangreiche Abſchnitt von den vermeintlichen „Vertauſchungen" mit Fällen der Nichtübereinſtimmung des Sinnes und des Ausdruckes eröffnet wird (Col. 22 Z. 20 ff.), in denen Synonyme (Z. 21—23; 24—25; 28—29), Euphemismen (Z. 25—27),

Abkürzungen der Umgangsſprache (Z. 30) u. ſ. w. wie gleichbedeutend zuſammengeworfen werden. Eine irgend tiefer gehende Betrachtung hätte die Beiſpiele für eine Vertauſchung der aktiven und paſſiven Participien gegen einander (Col. 24 Z. 19) anders erklärt. Auf Flüchtigkeit beruhen die falſchen Infinitive שִׁמַע, שִׁחַט, קָרַב (Col. 36 Z. 10). Durchaus unklar erſcheint auch die Meinung des Vf. hinſichtlich der von ihm angenommenen Vertauſchung von Buchſtaben und Wörtern im Bibeltexte. Zuweilen kann man nicht umhin, dieſen Punktator, der als ſolcher die Maſſorah aufs ſorgſamſte zu beachten hätte, für einen gar kühnen Texteſänderer zu halten, der nur die Tragweite ſeines Verfahrens nicht zu ermeſſen verſteht. So z. B. wenn er וידא = ויראּ, מרהבה = מדהבה ſetzt wegen der Aehnlichkeit der Buchſtaben ר und ד (Col. 5 Z. 16—18); wenn er ferner ודן für ודך, שרשות für שרשוח, אי נקי für איש נקי, והמדנים für והמדינים und dgl. m. ohne Weiteres erklärt (Col. 19 Z. 2 ff). Allein an anderen Stellen wird die eigentliche Meinung des Vf. wieder ſehr zweifelhaft, da die bezüglichen Beiſpiele mit anderen untermiſcht auftreten, bei denen an eine Aenderung im Bibeltexte nicht gedacht ſein kann. Wir haben oben ſchon geſehen, daß er zwar סודרי מערכה = עדרי מערכה nimmt, nicht aber etwa סודרי lieſt, ſondern es für eine conventionelle Schreibung zufolge einer Art von Chiffreſchrift ebenſo wie ששך = בבל, לב קמי = כשדים erklärt, die doch nicht etwa im Bibeltexte in dieſer Weiſe emendirt werden ſollen. Ebenſo ſind mitten unter die oben angeführten Beiſpiele ודן für ודך, אי נקי für איש נקי (Col. 19 Z. 2—20) andere in größerer Zahl eingeſtreut, die durchaus ohne Texteſänderung zu verſtehen ſind, wie בחמה (Iſ. 29, 6) contrahirt aus בחמאה, כאור (Am. 8, 8) contrahirt aus כיאור oder wie ירחצו מים (2 Moſ. 30, 20) = ירחצו במים und ימי עניה (Klgl. 1, 7) = בימי עניה, wo die Präpoſition nach dem Vf. nur hinzuzudenken oder wie שלמן, das als Abkür-

zung aus שלמנאסר zu verstehen, nicht aber dahin abzuändern wäre. Es ist eben jene rein äußerliche Auffassung der sprachlichen Erscheinungen, die sich über deren eigentlichen Grund und Sinn keine Rechenschaft giebt, was den Vf. zu einer für uns kaum begreiflichen Gedankenlosigkeit führt und ihm (Col. 22 Z. 21—23) möglich macht, es auf ganz gleiche Linie zu stellen, ob man das Kri נפשי (Ps. 24,4) mit שמי oder ob man העצמים (Ezech. 24, 5) mit העצים gleichsetzt. Die Col. 31 Z. 1 ff. angenommenen Vertauschungen sind wiederum überflüssig, wenn man die Ausdrücke, so wie sie eben lauten, nur erst ernst nimmt und einigermaßen überlegt. Wer wird heutzutage על הרים יעמדו מים (Ps. 104, 6) noch in על מים יעמדו הרים umzukehren für nöthig finden? oder נרפא נגע הצרעת מן הצרוע (3 Mos. 14, 3) in נרפא הצרוע מן נגע הצרעת? oder ותשקמו בדמעות שליש (Ps. 80, 6) in ותשקמו בשליש דמעות? —

Die Kenntniß und Benutzung von Grammatikern zeigen in der veröffentlichten Schrift folgende Anführungen. Er citirt seinen Lehrer (Col. 38 Z. 21) und nennt ihn Moseh ben Jomtob (Col. 37 Z. 11); ferner an mehreren Stellen Jehudah Chajug' (Col. 1; Col. 28 Z. 44; 32, 42; 34, 26. 37), Jonah Ibn G'annach (Col. 1; Col. 12 Z. 8. 11; 23, 28; 33, 12; 34, 4. 27), Salomo Parchon (Col. 1; Col. 23 Z. 28; Col. 30 Z. 42), Joseph Kimchi (Col. 37 Z. 8) und David Kimchi (Col. 29 Z. 13; Col. 31 Z. 5).

Der Herausgeber hat durch den Nachweis der angeführten Bibelstellen die Benutzung des Werkes gefördert. Zu einem Citate aus der nachbiblischen Literatur מחט סידקית הגיחו לי vermißt man jede Angabe; es war auf bab. Talmud Erubin 53a zu verweisen.

Bei der Feststellung des Textes ist der Herausgeber der in Oxford befindlichen Handschrift gefolgt, hat aber die ihm später

zugegangene Petersburger Handſchrift, die allerdings jener andern in vieler Hinſicht nachſteht, inſofern benutzt, als er deren abweichende Lesarten in Anmerkungen unterhalb des Textes hinzufügt. Das iſt dankenswerth und verdienſtlich. Aber nach unſerm Urtheile hätte der Herausgeber dem Werke einen beſſern Dienſt geleiſtet, wenn er jede unzweifelhaft allein richtige Lesart der Petersburger Hdſchr. in den Text aufgenommen und in dieſem Falle die offenbar fehlerhafte der Oxforder Hdſchr. in den Anmerkungen untergebracht hätte. Von dieſer Art fanden wir die Lesarten Col. 3 Anm. 7; Col. 4 A. 18; Col. 5 A. 13; Col. 16 A. 8; Col. 24 A. 1; Col. 31 A. 8; Col. 33 A. 1; Col. 34 A. 7; Col. 35 A. 1; — Col. 39 A. 5 konnte wenigſtens auf den richtigen Wortlaut in Z. 11. 12 führen, wo es ſicherlich heißen muß: שמרתיהו שמור אך ישמרהו או ישמרנו בדגש הנון.

Der Herausgeber ſagt in ſeinem Vorworte (p. VII f.) nur, wie er es mit den Anführungen aus der heiligen Schrift und den in der Hdſchr. vorgefundenen Punktationen gehalten habe. Und gewiß, jeder Kundige wird ſeinem Verfahren dabei zuſtimmen. Doch vermiſſen wir jede Angabe darüber, wie er ſonſt bei offenbaren Fehlern der Hdſchr. verfahren ſei, ob er auch dann ſeiner Vorlage unbedingt gefolgt ſei oder ob er ſich Aenderungen zuweilen erlaubt habe. Dem Leſer wird es hierdurch zu beurtheilen unmöglich, ob die in dem Wortlaute hier und da auffallenden Fehler auf Abſicht oder Verſehen beruhen. Ein Verzeichniß dieſer Fehler, welches vielleicht dem Herausgeber ebenſo wie dem Leſer eine erwünſchte Gelegenheit zur Berichtigung derſelben iſt, möge hier noch folgen. Col. 10 Zeile 21 lies: ונקראים כבעלי הא; Col. 11 Z. 13 l.: וגם נהגו; Col. 12 Z. 11 l. ובסוף שברון; Col. 14 Z. 21 l. ויש לקריאה; Col. 15 Z. 28 Anfang l. מְדֻלּוֹק nach 1 Sam. 17, 53; Col. 16 Z. 29 l. והשוטטנה; Col. 19 Z. 4 l. שרשוף גבלוף; Col. 22 Z.

19 l. מכוון; daſ. Z. 43 l. וארכב עליה; Col. 23 Z. 6 l. משפטו; Col. 24 Z. 2 l. הולכים וחסרים; Z. 12 l. שקל ישקל; Col. 25 Z. 27 l. פי׳ שמה; Col. 28 Z. 1 l. עשאוהו בחטף קמץ; Col. 29 Z. 39 l. רק זועה; Col. 30 Z. 14 l. בכחצי; Col. 32 Z. 6 l. תרצע; Z. 32 l. לרכש; Col. 33 Z. 42 l. בן ארבע אוחזות; Col. 36 Z. 29 l. התחברו; Col. 37 Z. 16 l. בששת.

Möge es dem Herausgeber recht bald gegönnt ſein, das Werk vollendet den Freunden der hebräiſchen Literatur darzubieten; des Dankes derſelben für ſeine opferwillige Mühe und Arbeit kann er gewiß ſein.

Breslau, März 1883. R.

Nachträglich zum Artikel Abraham Bibago.

Von **M. Steinſchneider.**

S. 89 die Berichtigung Klearch (קליארקו) hat ſchon Aſarja de Roſſi, Kap. 22, der überhaupt von Gedalja ausgebeutet iſt, aber ſelbſt aus Joſef b. Schemtob's Comm. zur Ethik ungenau citirt, wie ſchon im Artikel Joſef b. Schemtob in Erſch und Gruber S. 92 bemerkt wird; vgl. H. B. 1860 S. 36 (gegen Monatsſchr. 1860 S. 100). Der Araber ibn al-Khatib (oben S. 89 A. 13), welcher das angebliche Buch des Ariſtoteles holen ließ, iſt der berühmte Liſan ed-Din in Granada (geſt. 1374), worüber mehr in einer Miſcelle der Hebr. Bibliogr. N. 127. — Meir Aldabi (oben S. 143) wird ſchon von Gedalja angeführt.

S. 91 (Rückſicht auf Kabbala); Joſef Kaspi citirt das Buch Bahir (ſ. Geigers jüd. Zeitſchrift VI, 130; vgl. auch den Artikel Joſef b. Schemtob, l. c. S. 89).

S. 92 לוח השמור findet ſich ſchon bei Schemtob Palquera (Comm. Moreh S. 129), und daher, wie oft, ohne Nennung dieſer Quelle, bei Joſef Kaspi (Comm. Moreh S. 127). Palquera überſetzt daſelbſt auszüglich eine Stelle aus der zweiten theologiſchen Abhandlung des Averroes (vgl. Munk, Melanges 458). Beide Abhandlungen ſind von demſelben Anonymus überſetzt, der wahrſcheinlich ein Zeitgenoſſe des Narboni war (Hebr. Bibliogr. XIX, 117). Narboni hat nichts direct aus dem Arabiſchen überſetzt, und die Vermuthung des Hrn. Hübſch (Monatsſchr. 1882 S. 556, 562) iſt unbegründet. Allerdings konnte Narboni, deſſen Comm. zum Moreh 1562 beendet iſt, die anonyme Ueberſetzung kennen, beſonders wenn Löwy's vage Vermuthung ſich beſtätigen ſollte, daß der Ueberſetzer Iſak b. Natan war, worüber anderswo geſprochen werden ſoll.

Elchanan b. Schemarja (oben S. 183) iſt derſelbe, für welchen Hai Gaon einen שרח אלמאט' ע"י verfaßt hat (Hebr. Bibl, IV, 107, ſo lies für 61 in meinem Polem. u. apolog. Lit. 312); einen תפסיר אלמאט' שבה verfaßte Scherira Gaon (Jona, Wörterb. s. v. הכימה und ערוך S. 158, 541).

20. April. M. Steinſchneider.

Abhandlungen.

Antiochos' Epiphanes Untergang.

Einer der dunkelſten Verſe in Daniel, für deſſen Erläuterung vielfache Verſuche vergebens angeſtrengt worden, iſt der letzte des 11. Cap. ויטע אהלי אפדנו בין ימים להר צבי קדש ובא עד קצו ואין עזר לו. Daß ſich dieſer Vers auf Antiochos' Epiphanes Expedition gegen Oſten oder Norden bezieht, wird allgemein zugegeben, da der voraufgehende Vers deutlich genug von dieſer Expedition ſpricht: daß ihn Nachrichten erſchrecken im Oſten und Norden, und daß er in großer Wuth ausziehen werde, Viele zu vertilgen. Hiſtoriſch iſt dieſer Vers belegt durch die Nachricht, daß zwei Satrapen von Antiochos abgefallen waren: Artaxias von Armenien (Norden) und Arſakes von Parthien (Oſten). Der folgende Vers muß alſo mit dieſer Expedition in engem Zuſammenhange ſtehen; aber er iſt dunkel und räthſelhaft. Zunächſt das Wort אפדנו. Die vulgäre Ueberſetzung אפדנו אהלי, „ſein Prachtzelt", welche ſich darauf ſtützt, daß es im Syriſchen und Talmudiſchen „Palatium" „ein hohes und feſtigtes Gebäude" und im Arabiſchen פדן eine „hohe Burg" bedeutet, enthält einen Widerſinn. Denn wie kann man „Zelt" mit

„fester Burg" zusammenreimen? „Zelt" und „Burg" schließ einander aus. Beachtenswerth ist, daß der syrische Vertent, d doch das syrische Wort אפדן so nah lag, es hier nicht gebrauc sondern den Verstheil wiedergiebt קש משכנה באפרא שפיא Noch unverständlicher ist die Fortsetzung dieses Verstheil בין ימים להר צבי קדש, zwischen Meeren (oder einem Meere) u dem Berg der Herrlichkeit — Heiligthum. Gerade der Pun welchen der Verf. des Daniel als besonders bezeichnendes Me mal für Antiochos Epiphanes angeben wollte, ist in die Fassung oder Auffassung höchst verdunkelt. Offenbar soll dan angegeben werden: An dem Orte, wo Antiochos sein Z aufschlagen wird, wird er zu seinem Ende kommen, wird untergehen, ohne einen Helfer zu haben. Aber eben die top graphische Andeutung ist höchst räthselhaft.

Besser zum Verständnisse dieses dunkeln Verses führt es, wei man das Wort אפדנו und צבי als Eigenname auffaßt. Theodoti hat so deutlich wiedergegeben: *καὶ πήξει τὴν σκηνὴν αὐτ Ἐφαδανῷ ἀναμέσον τῶν θαλασσῶν εἰς ὄρος Σαβε ἅγιον.* Diese Uebersetzung hat die Vulgata zum Theil beibeh ten: **Et figet tabernaculum suum in Apadno.** Aquila liegen zweierlei Uebersetzungen dieser Stelle vor, Hieronymus z. St. berichtet. **Aquila ita (tradit): Et pl tabit tabernaculum praetorii sui in** *Ἀφαδανῷ.* bekanntlich Aquila seine Uebersetzung später überarbeitet eine zweite *κατ' ἀκρίβειαν*, eine genauere, bessere, angelegt so stammen die zweierlei Wiedergaben des Wortes אפדנו der zweierlei Uebersetzung, einmal als Begriffswort und andere mal als Eigenname. Aquila war bekanntlich bei se Uebersetzung von jüdischen Lehrern und Gesetzesautoritäten be flußt. Man kann also annehmen, daß einer seiner jüdis Lehrer ihm das nur hier einmal vorkommende Wort אפדנו Praetorium und ein anderer als Localität erklärt hat. In

i. g. Ueberſetzung der LXX zu d. St. ſteckt ein Fehler: *καὶ στήσει αὐτοῦ τὴν σκηνὴν τότε*. Das letzte Wort hat keinen Sinn; es iſt gewiß eine Corruptel entweder für ein Begriffswort oder einen Eigennamen. Jedenfalls iſt nicht daran zu zweifeln, daß auch im jüdiſchen Kreiſe אפדנו als Ortsname erklärt würde.

Es käme nun darauf an, die Localität Apadno topographiſch und im Zuſammenhange mit dem Hauptſinne dieſes Verſes deuten zu können. Der Kirchenvater Theodoret hat aufs Gerathewohl auf einen Ort in Paläſtina gerathen (z. B. Daniel): *Ἀπδανὸν δὲ τόπον τινὰ οὕτως ὠνομασένον οὐ πόῤῥω τῶν Ἱεροσολύμων διακείμενον*. Eine Lokalität Apadno unweit Jeruſalem iſt ſchlechterdings unbekannt. Hieronymus will zwar den Ort näher bezeichnen. (z. St). Apadno juxta Nicopolin, quae prius Emmaus vacabatur. Aber davon iſt aus der bibliſchen und talmudiſchen Literatur ebenſo wenig bekannt, und Euſebius erwähnt einen ſolchen Ort auch nicht in ſeinem Onomaſtikon. Es iſt eben ſo errathen wie bei Theodoret, um einen Anhalt zu haben für die Bezeichnung: zwiſchen Meer und dem Berg der Herrlichkeit — Heiligthum, d. h. zwiſchen Jeruſalem und dem Meere.

Wir müſſen eine andere Fährte aufſuchen, um die topographiſche Lage für אפדנו zu finden. Reland, der gründliche und grundlegende bibliſche und talmudiſche Topograph, hat dafür die Nachricht bei Procop herangezogen, daß Juſtinian bei Amida unter andern auch ein Apadnas befeſtigt habe; dann auch ein Kloſter zu Apadnas gehörig in Iſaurien genannt. (Paläſtina 571). Aber dazu paßt noch viel weniger die nähere Bezeichnung בין ימים להר צבי, abgeſehen davon, daß Apadnas ſich nicht ganz mit אפדנו decket. Freilich will man mit Hävernik das Suchegebiet für dieſe Localität ſo weit ſtecken: „zwiſchen dem aſpiſchen und perſiſchen Meerbuſen“ (Commentar über Daniel

691 f.), so ist man auf dem besten Wege, sie nicht zu finden. Ma muß also zunächst das Gebiet so viel wie möglich einschränke Porphyrius, dessen historische Belege die Lösung der Visionenrätl sel in Daniel angebahnt haben, ging darin fehl, daß er Apadr zwischen die Zwillingsströme Euphrat und Tigris verlegt h (bei Hieronymus z. St.) ponet tabernaculum suum in Apadn qui enter duo latissima situs est flumina Tigrim et Eu phratem. Denn in diesem Strich ist kein Ort dieses Namen weiter bekannt.

Auf die rechte Spur kann man nur kommen, die Lage vc אפדנו und הר צבי zu ermitteln, wenn man dasjenige Land heraı zieht, in welchem Antiochos kurz vor seinem Ende geweilt hat denn deutlich genug ist im Text angegeben: er wird sein Ze aufschlagen und zu seinem Ende kommen. Und dieses Lar war Elymais, das Gebirgsland westlich von Persien. An El mais haben mehrere Ausleger Daniels gestreift, ohne die Spur weiter zu verfolgen. Hävernik erklärt nämlich die Stel כין ימים als „die Lage in Elymais zwischen dem kaspischen u dem persischen Meere." Diese Grenzbestimmung ist gewiß krau und nicht minder kraus, als die von ihm persifflirte Auslegu Bleeks. „Zwischen Aegypten und Judäa, auf dem Zuge a Aegypten gegen Judäa nach Persien (!?)". Diese zwei v Hävernik angebrachten Zeichen sollen die „wahrhaft lächerli Erklärung" Bleeks veranschaulichen. Aber beide Ausleger hab doch an den Schauplatz angestreift, auf welchem Antiochos z letzt geweilt und seinen Tod gefunden hat, nämlich an Elymc oder Persien. Auch Porphyrius war nah daran, dieses Land z Erklärung der Stelle heranzuziehen. Er erklärt (nach Hieron mus' Citat und Uebersetzung): et veniet (Antiochus), inqu Porphyrius), ad summitatem ipsius montis in Elimaid provincia, quae est ultima Persarum ad Orientem reg Ibique volens templum Dianae spoliare, quod infinita d

naria habebat, fugatus a barbaris est, qui mira veneratione phanum illud suscipiebant, et mortuus est moerore consumptus in Tabes, oppido Persidis. Aber Prophyrius war nicht in der Lage, auch die dabei vorkommende Localität Tabno zu kennen.

Die Nachricht von Antiochos beabsichtigten Tempelraub in der Landschaft Elymais und von dessen Tod in der Stadt Tabai in Persien hat Porphyrius größtentheils aus Polybius geschöpft. Betrachten wir die Angabe der Hauptquelle näher, um zu erwägen, ob sie auch nach allen Seiten historisch ist, und ob nicht eine andere Quelle vorhanden ist, welche die Sachlage anders darstellt.

Polybius berichtet darüber: Antiochos, um sich große Geldmittel zu verschaffen, habe einen Kriegszug nach Elymais gegen den Tempel der Artemis unternommen, habe aber eine Täuschung erfahren, da die Barbaren dieser Gegend den Tempelraub nicht zugelassen hatten. So habe er einen Rückzug nach Tabai in Persien angetreten und sei dort, von Todesahnungen ergriffen und erschreckt wegen der beabsichtigten Tempelschändung, aus dem Leben geschieden (*ἀναχωρῶν ἐν Τάβαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον*, 31, 11). Die Ortschaft, wo der Tempel der Artemis stand, den Antiochos zu plündern gedachte, nennt Polybius eben so wenig, wie Porphyrius und auch Appian nicht, welcher mit kurzen Worten davon spricht [1]). Sie geben sämmtlich nur an, daß das Heiligthum in der Landschaft Elymais gestanden habe. Das erste Makkabäerbuch erzählt ebenfalls von dem geplanten Tempelraub in Elymais; der Vf. hielt die Landschaft aber für eine Stadt in Persien (6, 1 f.). *ὅτι ἐστὶν Ἐλυμαῒς ἐν τῇ Περσίδι πόλις ἔνδοξος πλούτῳ.* Die Vereitelung des Tempel-

[1]) Appian Syriaca *καὶ τὸ τῆς Ἐλυμαίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐσύλησε φθόνων ἐτελεύτησε* (*Ἀντίοχος*).

raubes ſtellt dieſe Quelle der Art dar, daß die Einwohner dieſer Stadt ſich zur Wehr geſetzt und Antiochos in die Flucht geſchlagen hätten (*καὶ ἔφυγε*). Auch Porphyrius hat dieſen Zug von Antiochos Flucht (fugatus). Darauf ſei Antiochos gezwungen geweſen, mit großer Traurigkeit ſich nach Babylon zu wenden (*ἀποστέψαι εἰς Βαβυλῶνα*), dort ſei er auch geſtorben, nachdem er noch die Siege der Makkabäer über ſeine Heere erfahren und Reue über den Tempelraub in Jeruſalem empfunden habe. Dieſen Zeugniſſen gegenüber über den Schauplatz des Tempelraubes und des Todes erſcheint die Darſtellung des zweiten Makkabäerbuches (9, 1 fg.) als völlig ungeſchichtlich und entſchieden ſagenhaft: daß Antiochos den Tempel von Perſepolis habe plündern wollen, und daß er in Ekbatana in Schmerzen in den Eingeweiden [1]) und in tiefer Reue ſeinen Tod gefunden habe (9, 2 f.); *εἰσεληλύθει γάρ (Ἀντίοχος) εἰς τὴν λεγομένην Περσέπολιν καὶ ἐπεχείρησεν ἱεροσυλεῖν . . . ὄντι δὲ αὐτῷ κατ' Ἐκβάτανα . . . . . ὁ μὲν οὖν . . . . ἐν τοῖς ὄρεσιν . . . κατέστρεψε τὸν βίον.*

Indeſſen giebt es noch eine dritte jüdiſche Quelle, welche von Antiochos' Tempelraub und Tod berichtet, welche von Polybius' und Porphyrius' Darſtellung durchweg abweicht, und die als eine ſelbſtſtändige angeſehen werden darf. Es iſt das Sendſchreiben der Judäer an die jüdiſch-ägyptiſche Gemeinde im Anfang des 2. Makkabäerbuches, deſſen Echtheit und hebräiſche Stiliſirung ich nachgewieſen zu haben glaube (Jg. 1877, 1 fg.). Dieſes Sendſchreiben erzählt Antiochos' Ende, daß er in einen Tempel der Nanaia in Perſien, deren Schätze er unter dem Vorwand der Vermählung mit der Göttin als Brautſchatz an ſich nehmen wollte, von den Prieſtern durch eine geheim

[1]) Dieſe Angabe ſtimmt mit Appions Nachricht (o. S. 245), daß Antiochos durch Kraftabnahme (*φθίνων*) geſtorben ſei.

Thür mit Steinen getödtet worden wäre (II. Makkabb. 1, 13 fg.). Hier sind also der geplante Tempelraub und der Tod an einem und demselben Orte angegeben — was auch Appian andeutet — der Ort selbst aber unbestimmt gelassen und auch das Land nicht genau bezeichnet. Aber unter Persis kann auch Elymais einbegriffen sein. Die Nennung des Namens der Göttin des Tempels, dessen Schätze Antiochos an sich bringen wollte, unter welchem man die von den Persern hochverehrte Anaitis erkannt hat, als der Aphrodite — ebenfalls übereinstimmend mit Appians Angabe — und der Zug von der Steinigung durch die Hand der Priester lassen diese Relation der Thatsächlichkeit näher erscheinen. Die Quelle stammt fast aus derselben Zeit, wie Polybius. Denn das Sendschreiben ist datirt vom Jahre 188 Seleucidarum, also vom Jahre 124, und Polybius schrieb seine Geschichten zwischen 140—122.

Soviel geht aus diesen verschiedenen Berichten hervor, daß über Antiochos' Ende abweichende Berichte in Umlauf waren. Natürlich; es erfolgte in einem vom Weltverkehr abgelegenen Winkel, und so waren die thatsächlichen Vorgänge den später Lebenden verschleiert überliefert worden. Indeß da nicht bloß der heidnischen Historiker, Polybius und Porphyrius, sondern auch der jüdische Verfasser des ersten Makkabäerbuches Tempelraub und Tod an zwei verschiedene Plätze und den ersten einstimmig nach Elymais verlegen, so scheint diesem eine Thatsache zu Grunde zu liegen. Man könnte auch noch die Relation der letztgenannten Quelle mit der von Polybius in Uebereinstimmung bringen. Das erste Makkabäerbuch ist bekanntlich ursprünglich hebräisch abgefaßt gewesen. Wenn nun in diesem angegeben ist, daß Antiochos nach der Flucht aus Elymais wegen des verunglückten Versuches nach Babylonien zurückgekehrt sei: *ἀποστρέφει εἰς βαβυλῶνα*, so würde das zurückübersetzt allerdings lauten בבל שוב. Es könnte aber auch ein Schreibfehler dahinter

ſtecken. Wenn Antiochos Tod in Tabai erfolgte, ſo würd
das im Hebräiſchen lauten לטבאי oder לטבי. Wie leicht konnt
nicht ein unwiſſender Abſchreiber für die ihm unbekannte Loca
lität die bekannte לבבל ſetzen? Doch dieſes nur nebenher.

Auffallend iſt es jedenfalls, daß die heidniſchen Hiſtoriker de
Ort nennen, wo Antiochos ſtarb, aber nicht den Ort, wo er den Rau
an dem Tempel der Artemis (oder der Aphrodite) begehen wollt
ſondern ihn unbeſtimmt laſſen: in Elymais. Wie wäre es, wen
das Buch Daniel den Namen des Ortes erhalten hat, der Verar
laſſung war für das jedenfalls unglückliche Ende des „Menſchen
mörderiſchen und Gottesläſternden" Antiochos (wie ihn das zweit
Makkabäerbuch nennt)? Oder wenn in dem räthſelhaften Wort
אפרנו der Name gegeben wäre? Blau hat richtig ermittelt, daß die vo
Ptolemäus (Geographie II, 18, 13) aufgeführte Stadt Ἀπφα
δάνα gerade in Elymais gelegen hat, da ſie mit der in Ja
qut's arabiſcher Geographie (II, 12) genannten Stadt Abâdâ
עבאדאן identiſch iſt (Zeitſch. D. M. G. 27, 341). Hebräiſ
würde dann der Name Apphadana ganz richtig אפדן lauten
Als Stütze dafür würden zwei Notizen helfen, die hier frühe
zuſammengeſtellt wurden. (Jg. 1881, S. 511), deren Tragweit
aber dunkel geblieben iſt. Einerſeits berichtet nämlich Hieron
mus, daß die Hebräer durchweg das hebräiſche פ weich au
ſprechen, wie das griechiſche φ (ph), nur ausnahmsweiſe ſprechen f
das Wort אפדנו in Daniel mit einem harten p aus. Andere
ſeits referirt Saadia, daß das פ in אפדנו ganz anders als da
aſpirirte wie nicht aſpirirte פ ausgeſprochen wird, nämlich
hält die Mitte zwiſchen dem כ und dem harten (dageſchirten)
Es muß doch alſo eine eigene Bewandtniß mit dem Worte אפדנו
gehabt haben, daß der Laut פ gerade in dieſem eine ga
eigene Ausſprache erforderte.

Indeß ſcheint das Räthſel gelöſt. אפדנו entſpricht de
griechiſchen Ἀπφαδάνα. Das פ müßte alſo pf ausgeſproch

werden. Das bestätigt nun Saadias Angabe, daß in אפדנו ein weiches ב und ein hartes פ durchklingten. Die jüdischen Zeitgenossen des Kirchenvaters Hieronymus oder seine jüdischen Lehrer haben ausnahmsweise dieses Wort gelesen Apadno und nicht Aphadno. Warum diese Ausnahme? Ganz einfach. Nach der Aussprache Aphadno würde es „Palast", „Burg" bedeuten wie im Syrischen und Aramäischen (o. S. 241). Es sollte aber in Daniel nicht diese Bedeutung haben, sondern als Eigenname gelten. Diese Bedeutung mußte durch die dabei ausnahmsweise angewandte harte Lautung des פ diakritisch angedeutet werden. Also אפדנו ohne Dagesch wäre ein Palast, אפדנו mit Dagesch (wie man jetzt die verschiedene Aussprache bezeichnet) dagegen eine Localität. Ich erinnere daran, daß Aquila in einer seiner hermeneutischen Ekdoseis, in der ersten oder zweiten, dieses Wort als Localnamen übersetzt hat, was eben die Erklärungsweise des jüdischen Kreises reflektirt (o. S. 242). Endlich beweist auch Hieronymus' Auseinandersetzung über diesen Vers, in dem er אפדנו durchweg als Apadno wiedergiebt und, obwohl er darin die Bemerkung über die Aussprache des פ unter den Juden im Allgemeinen und speciell in diesem Worte macht, doch nicht erwähnt, daß jüdische Ausleger es als palatium oder praetorium wiedergegeben hätten, daß diese es vielmehr als Localnamen betrachtet haben.

Steht es nun einerseits fest, daß אפדנו in Daniel nur ein Stadtname sein kann — da „Zelt in einer Burg" Widersinn wäre — und andererseits, daß die Lokalität, welche sich mit *Ἀνράδαρα* völlig deckt, in Elymais gelegen hat, eben in der Landschaft, wo Antiochos Epiphanes den Versuch einer Tempelplünderung gemacht hat und wodurch sein klägliches Ende so oder so herbeigeführt wurde, so ist es unzweifelhaft, daß der Vers in Daniel, der eben den Untergang des „kleinen Hornes schildert", Antiochos' Zug nach Elymais und den Tempelraub

damit hat andeuten wollen. Jedes Wort in dieſem Verſe muß alſo auf Antiochos' letzte Tage bezogen werden.

Dieſer Vers giebt aber auch, wie mir ſcheint, die Lage des Ortes אפדנו näher an. Er bezeichnet ſie durch den Zuſatz אפדנו בין ימים להר צבי. Es iſt bereits angegeben, daß Theodotion nicht nur das Wort אפדנו, ſondern auch das Wort צבי als Localnamen wiedergegeben hat: εἰς ὄρος Σαβείν. Allerdings mit dem Worte in dieſer Geſtalt iſt nichts anzufangen. Da nun die heidniſchen Quellen angeben, daß Antiochos ſein Leben in der perſiſchen Stadt Tabai — Τάβαι ausgehaucht hat, ſo iſt wohl dieſe Stadt hebräiſch durch צבי wiedergegeben. Denn טבי bedeutet im Aramäiſchen „ein Hirſch "oder „Reh "eine „Dorkas", und ganz daſſelbe iſt צבי im Hebräiſchen. Alſo Tabai — טבי — צבי decken ſich vollſtändig. Damit iſt der Ort bezeichnet, wo Antiochos geſtorben iſt. Die nähere Bezeichnung der Lage für אפדנו liegt alſo in dieſen Worte בין ימים להר צבי, zwiſchen einem Meere (auch der Singul. wird mit ימים bezeichnet) und dem Berge Tabai, nämlich zwiſchen dem perſiſchen Meere im Süden und Tabai, jedenfalls im Norden. Denn Tabai ſelbſt lag im Gebirge, wiewohl man die Lage nicht genau fixiren kann, da es nur noch bei Curtius vorkommt (5, 132), wo er angiebt: **Tabas, oppidum est in Paraetacene ultimum.** Dieſe Landſchaft Παραιταχηνή hat ihren Namen vom Gebirge, und bedeutet eigentlich „Hochland, Höhenland" (vgl. Pauly, Real-Encyclopädie ſ. v. Parait.). Jedes Wort iſt daher in dieſem Verſe wichtig und bedeutſam: Er wird ſein Zelt aufſchlagen in Apadno zwiſchen einem Meere und dem Berge Tabai; er wird zu ſeinem Ende kommen und kein Helfer für ihn ſein. Nur ein einziges Wort iſt noch nicht erklärt, das Wort קדש, das nun, wenn man צבי davon abzieht, völlig iſolirt daſteht. Zur Erklärung deſſelben kann folgende Betrachtung führen. Unbeſtreit-

bar will der Vers die Vorgänge in den letzten Tagen des Antiochos bis zu seinem Tode apokalyptisch andeutungsweise schildern, d. h. halb verhüllt und halb markirend. Nachrichten erschrecken ihn von Ost und Nord; er zieht in großem Grimm aus Viele zu vertilgen; er schlägt sein Zelt in Apadno auf zwischen einem Meere und dem Berge Zebi-Tabai. Aber ein wichtiger Vorgang ist nicht erwähnt, nämlich der Versuch des Tempelraubes in Elymais oder in Apadno, wodurch sein Tod herbeigeführt worden. Liegt nicht eine Andeutung dafür in dem Worte קדש? Man braucht nur das Verbum לָבַז hinzuzufügen: לבז קדש, um ein Heiligthum zu plündern, so ist auch dieser Vorgang kurz nach Art dieser apokalyptischen Vision angedeutet. Man darf sich nicht daran stoßen, daß ein jüdischer Frommer, was doch der Verf. des Buches Daniel war, einen heidnischen Tempel „Heiligthum" genannt haben sollte. Bezeichnet doch das Sendschreiben der Jerusalemer, welches doch von der Gerusia, der gesetzgebenden Behörde, erlassen worden, den Tempel der Nanaia ebenfalls als Heiligthum (V. 13): *κατεκόπησαν ἐν τῷ τῆς Ναναίας ἱερῷ*, und (15) *συγκλείσαντες τὸ ἱερόν*, was im Hebr. gelautet hat ומגרו המקדש. Durch Hinzufügung eines gewiß fehlenden Wortes von קדש enthält dieser Vers in Kürze Alles, was von Antiochos letztem Tage bekannt war.

Nur noch Kleinigkeiten sind richtig zu stellen, ehe auf die anderweitige Bedeutsamkeit dieses V. aufmerksam gemacht werden kann. Zunächst ist ויטע אהלי nicht correkt, von einem Zelte kann man nicht „pflanzen" statt aufschlagen gebrauchen. Es ist wohl verschrieben statt ויתד. Die Form אהלי haben weder LXX noch Theodotion vor sich gehabt, da sie es durch *τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* wiedergeben. Sie lasen also אהלו das, ו wurde aus Mißverständniß in י umwandelt, daß אפדנו Palast bedeutet,

folglich müſſe אהלי status constructus ſein. Onehin iſt אהלי (Plural) ſo unpaſſend als möglich.

Wichtiger iſt aber folgende Betrachtung. Der eben beſprochene V. enthält unſtreitig und unzweifelhaft die Begebenheiten aus Antiochos' letzten Tagen und ſeinen Tod. Nun ſtarb er im Jahre 149 Seleucidarum, d. h. 164—163 der üblichen Zeitrechnung, alſo mehr als ein Jahr nach dem Siege der Makkabäer und der Tempelreinigung. Soll das Buch Daniel nach dem erfolgten glücklichen Umſchwung verfaßt ſein? Warum deutet es nicht auch die Helden-Familie der Makkabäer und die durch ſie herbeigeführten Siege an? Es iſt auch ganz unmöglich, daß der Verf. dieſe günſtige Wendung in den Kreis ſeiner apokalyptiſchen Viſionen hineingezogen haben ſollte, da er unmittelbar darauf (12, 1) von der Zeit der Drangſale für das Volk ſpricht, wie ſie nicht vorgekommen, ſeitdem es eine Nation geworden bis auf den heutigen Tag. Dieſe affektvolle Schilderung, welche den Gedankengang einleitet, daß nur die in das Buch Eingeſchriebenen gerettet werden und daß die durch die Drangſale umgekommenen Frommen auferſtehen würden, dieſe Schilderung wäre ſchlecht angebracht, wenn alles Leid bereits vorüber, der Tempeldienſt wieder in gewohnter Weiſe wiederhergeſtellt und der blasphemirende hochmüthige Feind in Elymais oder Perſien eben umgekommen wäre. Auch hätten die Verſe ſpäter, hinter 12, 7 angereiht werden ſollen.

Dieſe Betrachtung führt darauf, daß die beiden Verſe von Antiocho's unternommenem Kriegszug gegen Oſt und Nord, und ſeinem Ende ein ſpäter angebrachter Zug ſein muß. Zieht man nämlich dieſe Verſe ab, ſo rücken die Verſe 11, 40 bis 43 eng an 12, 1 f., mit denen ſie zuſammengehören; dieſer Zuſammenhang iſt durch 44, 4 arg geſtört.

Mit V. 11, 40 beginnt nämlich ein neuer Abſchnitt. Bis dahin war Antiochos' frecher Charakter geſchildert worden.

Was dann folgt, will nicht eine historische Apokalypse sein, sondern die Zukunft voraus verkünden, wie V. 12,2 die Auferstehung verkündet. Es ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Wiederholung des Frühern, also des Kampfes mit Aegypten (11,24—29), sondern eine neue prophetische Verkündigung. V. 40 schildert, wie ein neuer Krieg zwischen Aegypten und Antiochos ausbrechen werde, wobei der letztere große Siege davontragen werde. V. 41 verkündet, daß er wieder in Palästina (ארץ הצבי) einfallen und auch Edom, Moab und den Kern der Ammoniter besiegen werde (ich lese מידו אדום ולא ימלטו statt ואלה ימלט); V. 43—43, daß ihm auch Aegypten nicht entgehen und daß er viele Schätze und reiche Gefolgschaft haben werde. Das Alles werde geschehen בעת קץ, deren Grenze später nach einer vorangegangenen Frage (12,6) קץ הפלאות [עת] עד מתי fixirt wird. An diese „Zeit des Endes" schließt sich eng an ובעת ההיא (12,1), daß in dieser Zeit noch nicht dagewesene Drangsale für Israel eintreten werden. In „dieser Zeit des Endes" würde die Auferstehung erfolgen, und Einsichtige und besonders diejenigen, welche Muth zum Ausharren lehrten, werden erglänzen und fortbestehen.

Diese zusammenhängende Verkündigung wird, wie gesagt, arg durch die beiden Verse gestört, welche von Antiochos' Zug nach Osten und Norden und von seinem Ende berichten. Man erwäge wohl, daß die Verkündigung: das Leid werde mit dem Untergang des zerstörenden Hammers für die Hand des heiligen Volkes aufhören — יד עם קדש (l. מפץ) ככלות נפץ 12,7, überflüssig wäre, wenn vorher schon Antiochos' Untergang ובא עד קצו angedeutet worden wäre. Die zwei Verse können daher nur später eingeschoben worden sein, als wäre Antiochos' Untergang schon vorher offenbart worden. Das Buch Daniel ist also nicht verfaßt nach Antiochos' erfolgtem Zuge gegen Armenien und

Parthien 147 Seleucidarum = 166, ſondern früher noch vor dem Auftreten der Makkabäer, vielleicht nach dem erſten verzweifelten Aufſtand des greiſen Matthatias (nach V. 11, 34), im Jahre 148 = 167.

Die Agada der Tannaiten.

Von Dr. Wilhelm Bacher.

XII.

Akiba b. Joſeph.

Hundert Jahre nach dem letzten Verſuche des jüdiſchen Volkes, den Boden der Heimat von der Gewaltherrſchaft der Römer zu reinigen, dichtete Rab, der große Lehrer des babyloniſchen Iſrael, über den Mann, der die Seele jenes Verſuches geweſen war, folgende Legende [1]: Als Moſes zur Höhe ſtieg, da fand er den Heiligen, gelobt ſei er, damit beſchäftigt, Krönlein für die Buchſtaben — der Thora — zu knüpfen. Er fragte: Herr der Welt, wer hindert dich, die Thora ohne dieſe Krönlein zu geben [2]? Es wird einſt, ſo lautete die Antwort, am Ende vieler Geſchlechter, ein Mann erſtehen, Namens Akiba b. Joſeph, der aus jedem Häkchen des Geſetzes Haufen von Halachoth (religionsgeſetzlichen Normen) ableiten

[1] Menachoth 29 b. (S. Agada der bab. Amoräer, S. 12.) Im Alphabet des R. Akiba iſt dieſe Legende weiter verarbeitet. Buchſtabe ג, Beth Hammidraſch III, 44.

[2] Die Worte מי מעכב עליך können nur ſo aufgefaßt werden.

wird [1]). Moses möchte diesen Mann sehen; Gott befiehlt ihm nach rückwärts zu gehen, und er setzte sich, nachdem er acht Reihen geschritten war [2]), zu Akiba und seinen Schülern. Doch er verstand nicht, was da vorgetragen ward und wurde ganz kleinmütig; erst als er hörte, daß Akiba eine Satzung als „Satzung Moses' vom Sinai" bezeichnete, beruhigte er sich wieder. Zurückgekehrt fragte er den Herrn der Welt, warum er die Thora nicht durch Jenen gebe. Schweige, ward ihm zur Antwort, es ist dies so von mir beschlossen. Hierauf wollte Moses den Lohn solcher Gesetzeswissenschaft sehen und es wurde ihm gezeigt, wie man das Fleisch Akiba's in Stücke hackte. Schmerzlich rief er aus: Solcher Gesetzeskunde solcher Lohn [3])! Schweige, war wiederum des Weltenherrn Antwort, es ist dies so von mir beschlossen! — Ganz so dichtete ein jüngerer Zeitgenosse Rabs, der Palästinenser Simon b. Lakisch [4]), daß Adam, dem ersten Menschen, von Gott die Generationen seiner Nachkommen mit ihren Häuptern, Führern und Lehrern gezeigt wurden und als er bei der Zeit Akiba's anlangte, habe sich Adam über dessen Gesetzeskunde gefreut, aber über seinen Tod betrübt [5]). — In solchen Dichtungen spiegelt sich am

---

[1]) שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלין תלין של הלכות. Diese Worte beruhen bekanntlich auf einer Deutung von קוצותיו תלתלים, Hoh. 5, 11, welche nach Lev. r. c. 19 Anf., vgl. Schir r. z. St., schon von Eliezer und Josua angewendet worden wäre. Doch sind die Angaben des Midrasch unklar.

[2]) וישב בסוף שמונה שורות. Die Zahl acht ist eine runde. שורות sind die Bankreihen, auf denen im Lehrhause die Schüler saßen; Akiba muß, als durch lange Jahrhunderte von Moses getrennt, von diesem in den hintersten Reihen aufgesucht werden.

[3]) זו תורה וזו שכרה. In der Baraitha von Akiba's Tode rufen dies die Engel aus, als man den Leib Akiba's mit Eisenkämmen peinigte. Berach. 61 b. Im Berichte des jerus. Talmuds, Chagiga 77 b, über Acher's Apostasie, ist das Elisa b. Abuja's Ausruf, als er Zeuge des Martyriums eines Mitmärtyrers von Akiba war.

[4]) Aboda zara 5 a. Synh. 38 b. S. oben S. 23, Anm. 1.

[5]) בין שהגיע לדורו של ר' עקיבא שמח בתורתו ונתעצב במיתתו.

deutlichsten die Verehrung ab, welche die Nachwelt dem Manne bewahrt hat, der unter allen Tannaiten den weitreichendsten und kräftigsten Einfluß auf die Entwickelung der jüdischen Lehre geübt hat. Er galt als der providentielle Mann, der als kühner Schriftausleger für die Traditionswissenschaft eine feste Grundlage schuf und gewissermaßen Moses' Werk vollendete, und er wurde als Märtyrer gefeiert, der das schönste Beispiel glaubensmutiger Todesverachtung gegeben hatte. Auf sein Martyrium, das ergreifend geschildert wurde [1]), wandte man den Vorwurf des Propheten (Jesaia 47, 6) an die mächtige Unterdrückerin Babel (= Rom) an: „Du hast ihnen kein Erbarmen gewährt und den „Alten" dein Joch gar schwer fühlen lassen [2])!" — Und ein palästinischer Lehrer des vierten Jahrhunderts [3]) hat die Wirksamkeit Akiba's als schöpferischer Gesetzeslehrer auf Grund eines andern Satzes desselben Propheten (Jes. 53, 12), als Lohn für sein Martyrium bezeichnet [4]). — Diese Wirksamkeit hatte einerseits die Begründung der mündlichen Lehre in der schriftlichen, andererseits die systematische Ordnung des traditionellen Lehrstoffes zum Inhalte. Die halachische Exegese wurde durch Akiba zu einem das ganze schriftliche Gesetz mit den feinsten Fäden durchschlingenden Gewebe, und durch die Gruppirung des ungeheueren Stoffes nach der Verschiedenheit des Inhaltes wurde er der Begründer der Mischna.

[1]) Die ältere, ausführlichere Version, hebräisch b. Berach. 61 b; kürzer und aramäisch j. Berach. 14 b und Sota 20 c.

[2]) Tanchuma bei Jalkut zu Jesaia § 327 Ende: זה . . . על זקן ר' עקיבא ששעבדה בו מלכות עד אין סוף. Das Wort זקן ist prägnant als „Schriftgelehrter" aufgefaßt. Auch Chag. 15 b ist Akiba זקן זה.

[3]) Jona in j. Schekal. c. 5 Anf. (48 c).

[4]) לכן . . . זה ר' עקיבא שהתקין מדרש הלכות והגדות. Obwol es nicht ausdrücklich gesagt ist, darf man annehmen, daß auch der zweite Satztheil „weil er bloßgab sein Leben dem Tode" auf Akiba gedeutet wird. In dem ersten Satztheil scheint רבים in der Bedeutung „Meister, Lehrer" erklärt zu sein.

Diese Verdienste Akiba's wurden von den Zeitgenossen und von den Spätern bewundernd anerkannt. Von den Ersteren ist Tarphon hervorzuheben, der einmal, als Akiba einen traditionellen Lehrsatz biblisch begründete, ausrief: Wahrlich, du hast das Richtige gefunden; ich hatte es bloß als Ueberlieferung gehört, ohne es erklären zu können, du aber hast auf dem Wege der Schriftauslegung den normirten Lehrsatz gefunden! Wer von dir sich lossagt, der sagt sich vom Leben los [1])! Derselbe Tarphon sagte: Akiba, von dir sagt die Schrift (Hiob 28, 11): „Verborgenes bringt er an's Licht"; Dinge die den Menschenkindern verborgen waren, hat Akiba an's Licht gefördert [2]). — In der bekannten Charakteristik der Tannaiten [3]) wird Akiba eine wohlangefüllte Vorrathskammer [4]) genannt und in der Erläuterung dazu wird seine gelehrte Thätigkeit mit der eines Arbeiters verglichen, der allerlei Getreidearten in seine Butte thut und, zu Hause angelangt, dieselben von einander sondert: so habe auch Akiba den angesammelten Lehrstoff nach den Verschiedenheiten des Inhaltes gesondert und die ganze Lehre zu einer Kette von Ringen gemacht [5]). Nach einem andern, die

[1]) Sifrâ zu Lev. 1, 5 (6 b) Zebach. 13 a; ebenso bei einer andern Gelegenheit, j. Joma 38 d. Vgl. Kidd. 66 b.

[2]) Aboth di R. N. c. 6. Im Midrasch Hallel (Jellinek, Beth Hammidrasch V, 97) wird diese Beziehung des Hiobsatzes auf Akiba anonym gebracht und auf seine theosophischen Kenntnisse angewendet. — Im Traktate Kalla (32 b) sagt T. zu Akiba: רבי בחכמה אלופי בדרך ארץ. Vgl. auch Pesikta ed. Buber 39 b.

[3]) S. oben S. 10, Anm. 2.

[4]) אוצר בלוס. Das Wort בלוס oder auch בלום ist von ungewisser Etymologie.

[5]) ועשה כל התורה טבעות טבעות .... Ab. di R. N. c. 18. Die angeführten Worte sind nur so zu erklären. Die Erklärung von Grätz S. 57, der auch Levy s. v. טבעות (Talm. Wört. II, 139) beipflichtet, daß nämlich Akiba für die Thora Ringe, d. i. Handhaben gemacht habe, kann nicht richtig sein, da nach derselben טבעות nur einmal und לכל für כל stehen müßte. — Wenn die Leseart Raschi's (zu Gittin 67 a s. v. [illegible]) — מטבעות מטבעות — richtig ist, dann wäre damit gesagt, daß

bedeutendsten Tannaiten verherrlichenden Ausspruche wurden m
seinem Tode „die Arme der Thora kraftlos und die Quelle
der Weisheit verstopft [1]“. —

Soviel genüge, um die hervorragende Stellung Akiba's i
der Entwickelung der Traditionswissenschaft zu kennzeichne
Seine politische Wirksamkeit bildet eines der merkwürdigst
Kapitel der jüdischen Geschichte, und seine Lebensumstände
vielfach durch die Sage verklärt [2]) und der Sage nacherzähl
bieten das erhebende Beispiel eines aus den dunkelsten Anfä
gen durch Willenskraft und geistige Gaben zu den Höhen leu
tenden Ruhmes emporsteigenden Mannes. Die folgenden A
schnitte, der Agada Akiba's gewidmet, stellen jene Seite sein
Leistungen dar, über die von einem berühmten Zeitgenosse
Elezar b. Azarja, ein absprechendes Urtheil erhalten ist
Doch betrifft dasselbe nur eine gewisse Richtung in der Schri
auslegung Akiba's, und wird auch im Allgemeinen durch
zahlreichen auf uns gekommenen Beispiele der Akiba'schen Aga
widerlegt. — In dieser nehmen die Sentenzen ein
breitern Raum ein, als bei den bisher betrachteten Tannaite
zum Theil sind es Aussprüche religionsphilosop

Akiba den Lehrstoff in feste „Formen“ geprägt, ihm stehende, typische A
drucksweise verliehen habe.

[1]) זרועי התורה ונסתתמו מעיינות (Tos. פסקו) עקיבא בטלו מת ר'
החכמה, so in Tos. Sota 15, 3 und in der Baraitha des bab. Talmuds, E
Ende. In der des jerus. Talmuds, Sota 24 c, bloß מעיינות החכמה קו
In der Mischna des bab. Talmuds: בטל כבוד התורה, was aber
Gamliel gehört; in der des jerus. Talmuds: פסקו הדרשנים, was
Ben Zoma gehört. In Tana di bê Elija zûta c. 1 sagt in der
Jebam. 16 a übernommenen Erzählung Dosa zu Akiba: . . . הוא
עקיבא הדרשן ששמך הולך.

[2]) S. Nedarim 50 a, Aboth di R. N. c. 6, Derech erez zûta
Ende. Eine Biographie Akiba's von W. Landau s. Frankel,
III, 45 ff. Vgl. ferner die Skizze von Neubürger in Grätz, Mon
schrift 1873, S. 385 ff.

[3]) S. oben S. 12, Anm. 1.

ſchen und ethiſchen Inhaltes. Groß iſt die Anzahl der Sätze, welche Iſrael zum Gegenſtande haben; eine ebenfalls beträchtliche Zahl betrifft das Geſetzesſtudium. Von eigentlicher — nichthalachiſcher — Exegeſe iſt im Verhältniſſe nicht viel unter dem Namen Akiba's überliefert und nur einige exegetiſche Normen. Beſondere Aufmerkſamkeit verdienen dabei die allegoriſche Exegeſe ſowie manche, den Widerſpruch der Zeitgenoſſen hervorrufende, kühne Auslegungen. Einige der Schriftauslegungen haben homiletiſche Tendenz. Eschatologiſchen Inhaltes ſind nur wenige der Sätze Akiba's. Nach der angedeuteten Eintheilung ſoll nun ſeine Agada im Einzelnen betrachtet werden.

1. Sentenzen. Charakteriſtiſche Ausſprüche.

Strengen Ernſt als Schutz vor Fehltritten empfiehlt die erſte der Sentenzen, welche im Tractate Aboth im Namen Akiba's mitgetheilt ſind: „Lachen und leichter Sinn leiten den Menſchen zur Unzucht hin [1])". Aehnliche Richtung hat die zweite dieſer Sentenzen: „Die Ueberlieferung iſt ein Zaun für die Thora, die Gelübde ſind ein Zaun für die Enthaltſamkeit (Frömmigkeit); ebenſo iſt ein Zaun für die Weisheit Schweigen [2])". — Die einzelnen Lebensverhältniſſe berührend und ſehr

---

[1]) Ab. III, 13. שחוק וקלות ראש ſind als Hinderniſſe andachtsvollen Gebetes genannt Toſ. Berach. 3, 21, b. Berach. 31 a.

[2]) Ib. Die nicht überſetzten Textworte מעשרות סייג לעושר ſcheinen ſpäterer Zuſatz zu ſein, ſ. Taylor, Saying of the Jewish fathers, p. 69. Mit noch anderen Gliedern iſt dieſe Sentenz erweitert in Ab. di R. Nathan, c. 26 Anf. Dieſe hinzugefügten Glieder ſchließen ſich an den Satz der urſprünglichen Sentenz סייג לפרישות נדרים an und lauten: סייג לטהרה קדושה, סייג לענוה יראת חטא. Die Grundlage der Erweiterung bildet der bekannte Satz des Pinchas b. Jair (M. Sôta, c. 9 Ende, vgl. jer. Sabb. 3 c ob., j. Schekal. 47 c, Schir r. zu 1, 1, b. Ab. zara 20 b, Jellinek, Beth Hamm. VI, 117) von der zum heiligen Geiſt und ewigen Leben führenden Kette der Tugenden. Zu dieſen

Verschiedenartiges zusammenfassend sind die praktischen Lehren, die Akiba seinem Sohne und seinem Schüler ertheilte. Dem ersteren empfiehlt er [1]: 1. nicht auf der Höhe der Stadt zu wohnen [2]; 2. nicht in einer Stadt zu wohnen, deren Haupt ein Gelehrter ist [3]; 3. nicht plötzlich in's Haus zu treten,

---

Tugenden gehören in der Reihenfolge der zuerst citirten Stelle: 3. מדרה, 4. פרישות, 5. קדושה, 6. ענוה, 7. יראת חטא.

[1] „ר' יהושע" fehlt in Handschriften und älteren Anführungen, s. Dikd. Sofrim z. St. שכעה דברים צוה ר"ע את ר' יהושע בנו, Pesach. 112 a. Die Lehren Akiba's für seinen Sohn stehen in sehr verschiedener Version in den beiden nach Zahlengruppen geordneten Agadawerken: מדרש מעשה תורה, Jellinek, Beth Hamm. II, 98, und פירקא דבנו הקדוש (in Schönblum's שלשה ספרים נפתחים Lemberg, 1873), p. 13 b. Nach dieser Version sind es sechs Dinge, die Akiba seinem Sohne gebietet (bei Schönblum nur צוה ר"ע את בנו, bei Jell. nur צוה ר"ע את ר' יהושע), und zwar die Nummern 6, 1, 4, 5 von der Version des Talmud, und als dritten und vierten Satz zwischen 1 und 4: ואל תגביה את פתחך יותר מפתח חברך. Zu letzterem Spruche vgl. Berach. 8 b, wo er unter den Lehren Raba's für seine Söhne zu lesen ist.

[2] אל תשב בגובהה של עיר; ותשנה ist erklärender Zusatz, der in der Münchener Handschrift fehlt, und durch den der Satz einen ursprünglich nicht beabsichtigten Sinn erhält. Vielmehr warnt der Satz vor dem äußern Schein der Ueberhebung über die Mitmenschen, ebenso wie der in der vor hergehenden Anmerkung aus der anderen Version citirte und unmittelbar nach diesem Satze folgende Spruch: „Mache deine Thüre nicht höher als die deines Nächsten". ותשנה fehlt auch in Beth Hamm. a. a. O. — Uebrigens ist dieser Satz, sowie N. 3 einem Spruche Ben Sira's entnommen, der Nidda 16 b angeführt wird, und wo zu den Hassenswerthen gerechnet wird: המושיב שבת במדומי קרת (s. Prov. 9, 3, גבהה של עיר ist nur eine Modernisirung des biblischen Ausdruckes) und נכנס לביתו חברו פתאום. Auf andere Berührungen zwischen Sirach und Akiba hat Grätz hingewiesen, Gnosticismus und Judenthum, p. 119 ff.

[3] ראשיה תלמידי חכם ist die bessere Lesart für שראשה תלמיד חכם, s. Dikd. Sofrim. In den zwei, oben Anmerkung 1 citirten Agadawerken steht dieser Spruch unter den Lehren des Patriarchen Jehuda I an seinen Sohn, und Beth Hamm. II, 97 ebenfalls: אל תשב בעיר שראשה תלמיד חכם. Der Grund dieser Abmahnung liegt darin, daß ein Gelehrter den Angelegenheiten der Stadt nicht die nöthige Sorgfalt widmen kann. Eine interessante Illustration erhält diese Mahnung Akiba's durch die Erzählung in jer. Pea 21 a: Als man Akiba zum Vo

weder in's eigene, noch in ein fremdes [1]); 4. dem Fuße nicht das Schuhwerk zu versagen [2]); 5. früh Mahlzeit zu halten, im Sommer der Hitze, im Winter der Kälte wegen [3]); 6. lieber den Sabbath — hinsichtlich des Mahles — als Wochentag zu halten, als die Hülfe der Menschen in Anspruch nehmen [4]); endlich

---

sicher, סדנם, machen wollte, erbat er sich Bedenkzeit, bis er mit seiner Familie sich berathen. Man ging ihm nach und hörte, wie er sagte: על מנת מתקל על מנת מכוייה; d. h. trotz des Anstoßes (d. i. der Gelegenheit zu sündigen) und trotz der Geringschätzung, die das Amt mir bringen wird, will ich es annehmen. Die gewöhnliche Erkl. von מתקל = מתקלל ist schon deshalb nicht annehmbar, weil das Wort ein aramäisches sein müßte; מתקל und מכוייה sind beides Abstrakta, die hebräisch lauten würden בזיון und כשלון.

[1]) Dikd. Sofrim verzeichnet die Lesart: הנכנס לבית פתאום. Den S. 260, A. 2 citirten Spruch Ben Sira's glossirt Jochanan mit den Worten ואפילו לבית חברך. Im Midrasch מעשה תורה a. a. O., ebenso פירקא דר׳ הקדוש a. a. O. steht diese Lehre unter den Worten Akiba's zu Simon b. Jochai, und zwar zu zwei Mahnungen erweitert, in der letzteren Quelle: ואל תכנס לעיר פתאום ואל תכנס לביתך פתאום וכ״ש לבית תבל, in der ersteren kürzer: ואל תכנס לעיר או לביתך פתאום. In der Bar. Nidda 16 b (ebenso Levit. rabba, c. 21) heißt es in einem Ben Sira nachgebildeten Spruche Simon b. Jochai's selbst: הנכנס לביתו פתאום ואין צ״ל לבית חבירו; vgl. auch unten S. 262, Anm. 2. In Derech Erez c. 5 Anf. wird die Regel לעולם אל יכנס אדם פתאום לבית חבירו mit Gottes Beispiel bewiesen, der Adam im Paradiese nicht überraschte, sondern zuerst anrief (Gen. 3, 9).

[2]) In B. Hamm. II, 98 der Zusatz קיץ החורף. Man kann mit dieser Regel die Anekdote in Zusammenhang bringen, in der Akiba selbst als Barfüßler erscheint, Kohel. rabba zu 10, 7. In Rom begegnet ihm ein Eunuch, der ein Regierungsamt bekleidete: „Bist du der Meister der Juden"? Ak. bejahte. „So höre von mir drei Dinge: Wer auf einem Rosse reitet, ist ein Fürst, wer zu Esel ist, ein Freier, wer Schuhe an den Füßen hat, ein Mensch! Wer keines dieser Drei hat, ist ärger als begraben". Da erwiederte Akiba: „Höre für diese Sprüche drei andere: Der Schmuck des Angesichtes ist der Bart, die Freude des Herzens das Weib, Gottes Gabe sind Kinder (הדרת פנים זקן שמחת לבב אשה נחלת ד׳ בנים), wehe jenem Manne, der alle drei entbehren muß!"

[3]) In Baba Kamma 92 b (vgl. B. Men. 107 b) geben Rabba bar Mari und Raba biblische Belege für diese Lehre, Jener aus Jes. 49, 10, Dieser aus Exod. 23, 25.

[4]) Auch Sabb. 118 a als Satz Akiba's citirt. Aehnlich im Sinn und

7. sich auf guten Fuß mit einem Menschen zu stellen, dem die Stunde günstig ist [1]). — Ebenso verschiedenartig sind die fünf Lehren, die Akiba im Gefängnisse seinem Schüler Simon b. Jochai ertheilte [2]): 1. Wenn du dich hängen willst, hänge dich an einen großen Baum [3]); 2. wenn du deinen Sohn unterrichtest, thue es aus einem correcten Buche; 3. koche nicht in einem Topfe, in welchem dein Nächster gekocht hat (d. i. nimm keine Frau, die eines Andern Frau gewesen); 4. Verdienstlich handelt und großen Gewinn hat, wer den Ertrag — eines als Pfand dienenden Grundstückes — genießt und dafür noch Lohn

---

Ausdruck ist der Satz Akiba's (vgl. die anonyme Bar. Kethub 68 a` in Ab. di R. N. c. 3 Anfang: כל הנוטל פרוטה מן הצדקה כומן שאינו צריך אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות. Vgl. auch Akiba's Ausspruch über die Arbeit, Ab. di R. N. c. 11 Anf.

[1]) Die letzten zwei Sätze citirt Jochanan, Pesachim 113 a, im Namen der Jerusalemier (משום אנשי ירושלם).

[2]) Pesachim 112 a b. In den S. 260, Anm. 1 genannten Quellen sind es sechs Lehren, und zwar die ersten drei identisch mit der Version des Talmud, als 4. und 5. die schon in S. 261, Anm. 1 erwähnten Sätze und als 6.: בתך בגרה שחרר עכרך וחן לה. In Pirka di R. Hakk. steht noch der Zusatz ואל תתנגה לעם הארץ. Es ist derselbe Satz, den Josua b. Levi im Namen der Jerusalemier mittheilt (vgl. vor. Anm.). Pesach. 113 a. Im Midr. Lev. r. c. 21 wird im Namen Rab's folgender Spruch mitgetheilt, der identisch ist mit der zweiten Hälfte der Lehre Akiba's an Simon b. Jochai in der anderen Version: אל תכנס לעיר פתאום ואל תכי לבית פתאום בתך בגרה שחי־ר עכדך וחנה לו. In der Tho wird von Akiba ein ähnlicher Spruch durch den Amora Kahana, Rab's Schüler, tradirt (Synh. 76 a): Kein Armer ist wegen schlauer, berechneter der Bosheit so zu verdammen, als wer seine erwachsene Tochter unver heiratet im Hause behält. Und in Lev. r. a. a O. wird erzählt, Akiba habe in einem bestimmten Falle gesagt: אל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה.

[3]) Ueber den Sinn dieser Sentenz s. Schuhl, **Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, p. 73.** Schuhl citirt dazu einen Spruch aus Publius (Publilius) Syrus, dessen Sentenzen im 1. Jhrt. nach Chr. gesammelt wurden: **Vel strangala pulchro de ligno juvat.** Aruch s. v. אשל bringt den Satz in der aramäischen sprichwörtlichen Redensart תליא באשלי רברבי (Veza 27 und Par.) in Zusammenhang.

erhält (für die Wohlthat des Darlehns)[1]; 5. Verdienstlich handelt und reinen Genuß hat, wer ein Weib nimmt und Kinder erzielt.

Eine dritte Gruppe ähnlicher Lehren Akiba's wird in Aboth d. R. Nathan mitgetheilt[2]: 1. Komme nicht in die Gesellschaft von Spöttern, damit du nicht lernest von ihrem Thun[3]; 2. speise nicht bei einem Priester, der ein Idiot ist, damit du nicht Geweihtes zu essen bekommest; 3. sei nicht maßlos im Geloben, damit du nicht Schwüre verletzest; 4. gewöhne dich nicht, an Gastmälern Theil zu nehmen, damit du nicht einmal aus der Armenkasse essen müssest[4]; 5. laß dich in Nichts Zweifelhaftes ein, damit du nicht bei Zweifellosem fehlest; 6. gehe nicht in's Ausland, damit du nicht Götzen dienest[5]. — In derselben Quelle wird noch folgender diätetischer Spruch Akiba's berichtet: Wer Speisen genießt die ihm nicht zuträglich sind, übertritt drei Verbote, indem er sich selbst entwürdigt, die Speisen herabsetzt und über dieselben eine ungehörige Benediktion spricht[6].

---

[1]) ולו שכר ist zu lesen mit Aruch s. v. גף IV.

[2]) Ab. di R. N. c 26.

[3]) אל תבוא לכין הלצים שמא תלמד מעשיהם. Es ist das die allgemeinere Umschreibung der Mahnung, die Jehuda I an seinen Sohn richtete (Pesachim 112 b): אל תהוי בשכנציב משום דליצני הוה ומשכי לך בליצנותא, wofür im Midr. Maasse Thora a. a. O. אל תדור עם אדם רשע מפני שאומרים אף לרשע אף לשבו.

[4]) שמא תבוא לאכול מן הקפה, das scheint die richtigere Lesart zu sein, s. Azulai כסא רחמים (Ungvár 1868) z. St. Die gewöhnliche Lesart שמא ידא סופך לאכול מן הקנים giebt auch einen Sinn, wenn man קנים als Gestrüpp, Gebüsch auffaßt, von dem der Arme wildwachsende Nahrung nimmt

[5]) In der Bar. Nedarim 20 a stehen Nr. 2 und 3 dieser Sentenzen anonym und modificirt nebst anderen Sätzen; vgl. auch Derech Erez c. 1 g. Ende, wo אל תהא פרוץ בנדרים, für אל תהא רגיל בנדר des Talmud, aus אל תפרוץ בנדרים in Ab. di R. N. zu erklären ist. Zu N. 6 vgl. die Bar. Kethuboth 111 b.

[6]) Ab. di R. N. c. 26 g. E. Diätetischen Inhaltes ist

Hieher gehört der Spruch Akiba's, der auf seinen Aufent halt in Medien [1]) hinweist: In drei Dingen liebe ich di Meder, sie zerlegen das Fleisch nur auf dem Tische, sie küsse nur auf die Hand, und sie berathen nur auf freiem Felde [2]).

Zwei Sentenzen Akibas theilt Kahana, der Schüle Rabs, mit [3]). Die eine geißelt die selbstsüchtige Bosheit de Vaters, der seine Tochter unverheiratet im Hause behält [4]) Die andere lautet: „Hüte dich vor einem, der dir nebenhi — d. i. ungebeten — Rath ertheilt [5]).

---

auch die Warnung Akiba's (Bar. Synh. 17 b), nur in einer Stadt z wohnen, wo es Obst giebt, da dies dem Augenlicht zuträglich sei.

[1]) Akiba predigte in גנזק שכמדי (Gazaka), Gen. r. c 33, vg Ab. zara 34 a.

[2]) Berach. 8 b (תניא).

[3]) Synh. 76 a b.

[4]) S. oben S. 262, Anm. 2. Den Ausdruck רשע ערום entnah Akiba seinem Lehrer Josua b. Chananja. S. oben S. 448*, Anm. 1

[5]) רוי ודור מן היועץ לפי דרכו . לפי דרכו soll hier „zu seine Vortheile" bedeuten (Raschi: להנאתו). Jedoch liegt es weder im Ausdruck noch giebt es einen passenden Sinn, vor etwas zu warnen, wovor z warnen unnötig ist, da ein Rath, zum eigenen Vortheile des Rathgeber ertheilt, bei Jedem Mißtrauen erregt. Vielmehr bedeutet לפי דרכו nebenhin, gleichsam im Vorübergehen, wie in der Redensart לפי דרכנו למדנו (M. Sukka II, 1) mit welcher ausgedrückt wird, daß etwas aus eine Aeußerung gefolgert wird, was nicht ausdrücklich in ihr gesagt war, ab nebenbei aus ihr sich ergiebt. Akiba warnt vor einem Rathgeber, d nebenhin, unaufgefordert, und darum gewiß nicht ohne eigensüchtige Ab sicht — einen Rath ertheilt. In Derech erez zûtâ c. 8 ist die Senten die letzte von drei, einen Spruch bildenden Sentenzen: רחק מן הכיעור ן הרחמה לו וקרב לדבר המתקבל ולכל הרחמה לו והוי זהיר מן המיועץ לפי דרכו. Der Piel המיועץ drückt das absichtliche Rathertheilen deutl cher aus. (Danach ist auch Levy, Art. יעץ, wo keine Pielform dies Verbums angemerkt ist, zu ergänzen). Vielleicht gehören auch die beid anderen Sentenzen Akiba an; doch wird die erste Elieżer b. Hyrkan zugeschrieben, Tos. Chullin 2, 24 und als Spruch der Weisen angefüh (אמרו חכמים) in der Baraitha Chullin 44 b, vgl. Ab. di R. N. c. I (s. oben S. 302*, Anm. 3). An letzterer Stelle folgt darauf: סיכך אמרו חכמים הרחק מחטא הקל שלא יביאך לחטא חמור; das i der Grundgedanke eines Theiles der oben (S. 263) angeführte Sentenzen Akiba's. — Zu unserer Sentenz vergleicht Schuhl, a. a. O

Aus dem eigenen an den mannigfachſten Erfahrungen reichen Leben ſchöpfte Akiba die Mahnung zu unbedingtem Gottvertrauen bei allen Vorkommniſſen des Lebens. Stets gewöhne ſich der Menſch zu ſagen: „Alles was Gott thut, iſt zum Guten [1])". Es iſt mit andern Worten derſelbe Satz, den die Ueberlieferung Akiba's Lehrer, Nachum aus Gimzô in den Mund gelegt hat: „Auch das iſt zum Guten [2])". Dieſes Gottvertrauen hatte zur Grundlage Akiba's Anſicht von einer allwiſſenden und gütigen Weltregierung, über deren die menſchliche Willensfreiheit nicht beſchränkendes Walten er den bekannten Wahlſpruch hatte: Alles iſt vorhergeſehen, aber die Freiheit iſt gegeben; mit Güte wird die Welt gerichtet, doch fällt die Entſcheidung nach der Mehrheit des menſchlichen Thuns [3]).

---

p. 170, den Spruch Sirach's, 37, 8: *ἀπὸ συμβούλου φύλαξον τὴν ψυχήν σου, καὶ γνῶθι πρότερον τίς αὐτοῦ χρεία.*

[1]) Ber. 60 b: הנא משמיה דר"ע לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב (Rab tradirt den Spruch, wie ebendaſ. Ḫûna berichtet, im Namen Meir's). Das Wort עביד am Schluß, wie es nach der gew. Leſeart ſtehe, iſt Zuſatz, ſ. Dikd. Sofrim. Auch in der darauf folgenden Erzählung lautet die Sentenz im Munde Akiba's: כל דעביד רחמנא לטב; und am Schluſſe der Erzählung hebräiſch: כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא לטובה.

[2]) גם זו לטובה, Taan. 21 b.

[3]) Aboth 3, 15. In Aboth di R. N. c. 39 gekürzt und geändert: הכל צפוי והכל גלוי ובכל לפי רעתו של אדם. Die Leſeart לפי רוב המעשה iſt beſſer bezeugt, als die ohne רוב (ſ. Taylor p. 11 f.); der letzte Satz der Sentenz ſoll weiter nichts Anderes ſagen, als was nach Koheleth rabba zu 10, 1 Akiba ſelbſt im Namen der דורשי רשומות (ſ. oben S. 153*) anführt: האדם נידון אחר רובו, wozu die Erläuterung: „Immer urtheile der Menſch ſo über ſich, als ob er zur Hälfte fromm, zur Hälfte ſündig wäre; übt er dann nur eine einzige gute That, Heil ihm, da er ſich nach der Wagſchale des Verdienſtes hin geneigt hat; begeht er eine einzige Sünde, wehe ihm, da er ſich dadurch nach der Seite der Schuld hin neigte." In Toſ. Kidduſchin I, 13, ebenſo b. Kidd. 40 a b ſteht das anonym, ergänzt mit dem Hinweis auf Koh. 9, 18. S. auch unten Abſch. 6 die homiletiſche Deutung von חק, Jeſ. 5, 14.

Einen Maßstab für die Selbstbeurtheilung des Menschen, nach seinen Beziehungen zu Gott und zu den Mitmenschen, sowie zum eigenen Gewissen, gab Akiba in folgenden drei Regeln [1]: 1. Wessen Gebet in seinem Munde geläufig ist — wem das Gebet frei vom Herzen und vom Munde kömmt, — für den diene das als gutes Zeichen, das Gegentheil ist ein schlimmes Zeichen für ihn. 2. An wem die Menschen Befriedigung haben, an dem hat auch Gott Befriedigung, an wem die Menschen keine Befriedigung haben, an dem hat auch Gott keine. 3. Wer an dem Befriedigung hat, was ihm gehört, für den ist das ein gutes Zeichen, Mangel an Befriedigung mit dem Seinen ist ein schlimmes Zeichen. — Die ersten zwei dieser Regeln werden sonst auch dem als Beter und Asketen berühmten Frommen jener Zeit, dem von Jochanan b. Zakkai und Gamliel hochgeschätzten Chanina b. Dosa zugeschrieben [2].

Ueber das Bild von der Wage s. oben S. 114*. — S. ferner über die Sentenz Grätz, Gnosticinmus und Judenthum, S. 94.

[1]) Tos. Berachoth 3, 3 ר' עקיבא אומר . . . הוא היה אומר. So die Handschriften von Wien und Erfurt. Wenn in den gew. Ausgaben für ר' עקיבא steht ר' יהודה, so ist das aus einem ursprünglichen ר' יהודה בשם ר' עקיבא אומר zu erklären. Nach der einen Lesung fiel der Name des Tradenten, nach der anderen der des Autors aus. Im selben Cap. der Tos. berichtet ebenfalls Jehuda (b. Ilai) über die Kniebeugungen und Niederwerfungen Akiba's beim Gebete (vgl. b. Berach. 31 a). Tos. Baba Kamma 7, 2 hat die Wiener Handschrift gleichfalls יהודה für עקיבא.

[2]) Nr. 1 steht in etwas modificirten Gestalt in M. Berach. 5, 6, ebenso in der Baraitha b. Berach. 34 b und j. Berach. 9 d, als von Chanina b. Dosa in Bezug auf seine Bittgebete für Kranke und deren Erhörung angewendet. Nr. 2 ist wörtlich als dritte Sentenz Chanina's zu lesen Aboth 3, 10; jedoch ist beachtenswerth, daß in Aboth di R. N. c 22 Anf. nur die anderen zwei Sentenzen Ch.'s mitgetheilt sind. — Ueber Chanina b. Dosa hat M. Friedländer eine die Bedeutung dieses von der Sage verherrlichten Frommen sehr übertreibende Schrift veröffentlicht: Ben Dosa und seine Zeit; vgl. Grätz, Monatsschrift 1872, S. 331 ff. — Eine angebliche Deutung Chanina b. Dosa's zu Prov. 17, 17 (s. Literaturbl. des Or.

Von der Sünde sagte Akiba, mit eigenthümlicher Anwendung des Bildes in Jes. 5, 18: Im Anfange gleicht sie dem Faden des Spinngewebes, aber am Ende wird sie so stark, wie ein Schiffstau [1]). Die wachsende Stärke des sündhaften Triebes schildert er auch in folgendem Satze: Wer im Zorne seine Kleider zerreißt und seine Geräthschaften zerbricht, der wird am Ende auch Götzen dienen; denn das ist die Wirkungsart des bösen Triebes, heute sagt er: Zerreiße deine Kleider, und morgen: Diene den Götzen [2])! Nach einer anderen Seite hin warnte er vor den verhängnißvollen Folgen des Jähzornes: Wer im Zorn sein Brod zur Erde wirft und sein Geld zerstreut, der wird nicht aus der Welt gehen, ohne auf die Hilfe der Menschen angewiesen zu sein [3]). Akiba spottete über die Schwachen, die dem Triebe zur Sünde nicht widerstehen können [4]); aber eine spätere — aramäisch erzählte — Legende über ihn dichtete, wie er, ohne Gottes Beistand, einmal selbst den Lockungen des Satans, der ihm in Gestalt eines schönen Weibes erschienen, erlegen wäre [5]).

VI, 182, Friedmann Einleitung zur Mechiltha p. LII) gehört nach Mech. zu 14, 15 (29 b) dem חנניה בן חכינאי, woraus ח׳ ב׳ חלניסאי wurde. Pseudepigraphisch ist der Name des Ch. b. Dosa benützt in M. Mischle zu Prov. 10, 2 und in Pirkê R. Eliezer, Cap. 29 und Cap. 31.

[1]) בתחלה דומה לחוט של עכביש ולבסוף נעשה כקלע הוו של ספינה, Gen. r. c. 22; der Tradent dieses Satzes scheint Berechja zu sein, der Tradent des vorhergehenden Satzes (vgl. oben S. 345*, A. 1). Im Jalkut zu Jesaia, § 270 lautet der Satz etwas verschieden (statt des Schiffstaues ist, wie im Schriftverse, das Wagenseil genannt) und Autor ist Akiba's Schüler Jôsê.

[2]) Ab. di R. N. c. 26. In b. Sabb. 105 b, vgl. Tos. Baba Kamma c. 9 Ende, ist der Ausspruch im Namen Jochanan b. Nuri's, des Zeitgenossen Akiba's mitgetheilt.

[3]) Vgl. oben S. 261, Anm. 4.

[4]) ר׳ עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עברה, Kidd. 81 a.

[5]) Ib. Daselbst wird ganz Gleiches auch über Akiba's Schüler Meir berichtet. Die Tendenz dieser Legenden ist, darauf hinzu-

Als ein großes Princip der jüdischen Lehre erklärte Akiba, im Geiste Hillel's, das Gebot: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Lev. 19, 18) [1]). Vom Gesichtspunkte der Nächstenliebe verdammt Akiba das Eingehen einer nicht passenden Ehe: Wer eine Frau nimmt, die ihm nicht angemessen ist, begeht fünf Sünden; er übertritt die drei Verbote, nicht Rachsucht zu hegen, nicht Haß nachzutragen (Lev. 19, 18) und nicht den Bruder im Herzen zu hassen (ib. v. 17), sowie die zwei Gebote der Nächstenliebe in Lev. 19, 18 und 25, 36. Indem er die ungeliebte Frau haßt, wünscht er ihren Tod und vereitelt die Zwecke der Ehe [2]). Aus dem zuletzt erwähnten Schriftverse folgerte Akiba auch, daß im Conflictsfalle die Wahrung des eigenen Lebens eine höhere Pflicht ist, als die des fremden [3]). Auch den Anforderungen des Rechtes gegenüber hat nach einem Grundsatze A.'s das Mitleid zu schweigen [4]). Charakteristisch für seine Auffassung des Rechtes ist auch die Admonition, die er als Richter an die Parteien hielt: Wisset vor wem ihr stehet! Ihr stehet vor Dem, dessen Wort die Welt in's Dasein rief (Deut. 19, 17) und nicht vor Akiba, dem Sohne Joseph's [5]).

---

weisen, daß auch die größte Sittenstrenge ohne göttlichen Schutz nicht genügt, vor Anfechtungen der Leidenschaft zu bewahren.

[1]) S. oben S. 103*.

[2]) Ab. di R. N. c. 26; in Tos. Sôta 5, 11 im Namen Meir's. Vgl oben unter Eliezer b. Jakob, S. 232*. In Ab. di R. N. c. 3 lautet ein anderer Satz Akiba's: Wer den Tod seiner Frau wünscht, um sie zu beerben oder ihre Schwester zu heiraten, und wer den Tod seines Bruders wünscht, um dessen Frau zu heiraten, der stirbt selbst zu den Lebzeiten Jener, wie es geschrieben ist (Koh. 10, 8): „Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein u. s. w. — S. über Akiba's Ansichten von der Ehe Frankel 119.

[3]) S. oben unter Ben Paturi, S. 226*.

[4]) אין מרחמין בדין, M. Kethub. 9, 2. S. Weiß II, 111, Anm. 1.

[5]) J. Synh. 18 a. Vgl. Moed Kat. 21 b כמה עקבא איכא בשוק.

Als besonders wichtige Pflicht der Nächstenliebe empfahl Akiba den Besuch der Kranken; wer diesen verabsäumt hat gleichsam Blut vergossen [1]). Als besonders hassenswerthe Sünde geißelte er den Wucher, der so sehr zu meiden ist, daß selbst ein Gruß als verbotener Zins zu betrachten sei, wenn der Schuldner den Gläubiger vorher nicht zu grüßen pflegte [2]).

Daß der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ward, erklärte Akiba in einer seiner Hauptsentenzen als Zeichen der besonderen Liebe Gottes zu den Menschen [3]). Darum ist, wie er mit Anlehnung an Gen. 9, 6 lehrte, Mord ein Vergreifen an Gott selbst, und wer Blut vergießt, dem wird das so angerechnet, als ob er das göttliche Urbild des Menschen verringert hätte [4]).

Hier sei noch ein wahrscheinlich ebenfalls von Akiba herrührender Satz über die „Fünf, für die es keine Verzeihung

---

[1]) Nedarim 40 a.

[2]) Tos. Baba mezia c. 6 Ende.

[3]) Aboth 3, 14. In Aboth di R. N. c. 39 ist R. Meir als Autor dieses Spruches, sowie der folgenden zwei, mit חביבים beginnenden Sätze genannt; auch fehlt in allen dreien die Wendung חבה יתירה (לאדם) נודעת לו, die für den ersten Satz auch die von Taylor in seiner Ausgabe wiedergegebene Handschrift der Mischna Aboth nicht hat. ר' מאיר steht jedenfalls nur irrthümlich für ר' עקיבא, oder es verhält sich mit dieser Abweichung, wie oben S. 266, Anm. 1.

[4]) Gen. r. c. 34 Ende: דרש ר"ע כל מי שהוא שופך דמים מעלים עליו כאלו הוא ממעט את הדמות; in Tos. Jebam. c. 8 Ende dafür . . . ורבי הוא מבטל את הדמות . . . In der ersten Baraitha Jebam. 63 b wendet Akiba den Ausdruck כאלו ממעט הר' auf den Ehescheuen an, was ebendas. in der zweiten Bar., sowie in der Tosefta l. l. und Gen. r. l. l. El. b. Azarja thut (s. oben S. 17, Anm. 2). Der Gedanke Akiba's ist anonym in die Mechiltha aufgenommen worden (zu 20, 17, 70 b ed. Friedm.), wo wir lesen: Das erste Gebot (Ich bin der Ewige dein Gott) stand auf den Tafeln dem sechsten Gebote (du sollst nicht morden) gegenüber, damit angedeutet werde, daß wer Blut vergießt, es dem so angerechnet wird, als ob er „das Bild des Königs" verringerte (שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך); darauf folgt ein Gleichniß hierüber.

giebt" angeführt [1]). Es sind 1. Wer viel bereut, — nachdem er immer auf's neue gesündigt hat —; 2. wer viel sündigt; 3. wer sündigt in einer frommen Zeit; 4. wer sündigt, um Buße zu thun; 5. wer mit seiner Sünde den göttlichen Namen entweiht [2]).

---

[1]) Der Satz steht in Ab. di R. N. am Anfang von c. 39 ohne Autor, aber es folgt darauf mit der Ueberschrift הוא היה אומר ein ohne Zweifel von Akiba stammender Satz, nämlich der oben S. 265 Anm. 3 citirte, sowie das Capitel überhaupt meist Akiba'sche Sätze enthält; s. unten Abschn. 7 g. Ende.

[2]) Vgl. den Satz Ismaels über die Sühnen, oben S. 119, ferner M. Joma 7, 9; vgl. Sirach 5, 5 f. — Wegen „Heiligung des göttlichen Namens" (קדוש השם) lehrt Akiba — soll man das Recht des Heiden nicht auf Umwegen verkürzen, s. oben S 211, A. 1. Daß Raub, an Heiden begangen, wirklicher Raub und verboten ist, deducirt Akiba aus Lev. 25, 49 f., B. Kamma 113 a b, Sifrâ z. St. (wo bloß אר' שמעון, während im Talmud R. Simon der Tradent ist). — In Ab. di R. N. folgt nach diesem Gruppensatze noch ein anderer Ausspruch ohne Einleitung, und zwar theosophischen Inhaltes; vielleicht ist ausgefallen הוא היה אומר, und der Satz gehört ebenfalls Akiba an. Er lautet: אין כסף לאדם לידע מה רמוז למעלה ואלמלא כן היו מוסרין לו מסתרות ויודע במה נבראו שמים וארץ.

Ich bin durch die Mittheilung von Scherira's Gutachten über das Aramäische als Gebetsprache (p. 189) auf die Lösung einer räthselhaften Stelle in תמים דעים N. 184 gekommen, die nach den bisher bekannten Quellen unlösbar schien. Jehuda b. Jakar (vgl. Zunz, synag. Poesie p. 150 c) führt hier als Beispiele aramäischer Gebetstücke נגידי תרעי ומרי ומסי an. So bekannt das letztere Stück ist, so unbekannt ist das erstere. Auch der Siddur R. Amram's konnte hier keinen Rath schaffen. Wir erfahren nun jetzt durch Scherira, daß das hebr. שומרי שערים in aramäischer Uebersetzung als נטרי תרעי wiederholt zu werden pflegte. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß נגידי in נטרי zu ändern ist. Die fehlerhafte Schreibung erklärt sich genügend aus der graphischen Aehnlichkeit und der Unbekanntheit des angeführten Stückes. Es kann diese Aufklärung zugleich als bezeichnendes Beispiel dafür dienen, was wir an neuen Aufschlüssen und Einsichten von der Veröffentlichung der ganzen Handschrift zu erwarten haben.

Budapest. David Kaufmann.

Neue Beiträge zur Texteskritik des Pentateuch-Commentars des R. Samuel b. Meïr.

Von

Dr. R. Porges.

Die Schreibweise des R. Samuel b. Meïr in seinem Pentateuch-Commentar ist durchweg klar, fließend, ungesucht, frei von Härten und, wie dies bei einem grammatisch geschulten Schrifterklärer nicht anders zu erwarten, auch durchaus correct [1]). Wenn aber hier und da in dem uns vorliegenden, kritisch gesichteten Texte Unklarheiten oder Incorrectheiten des Ausdruckes uns aufstoßen, wenn einzelne Wörter und Sätze undeutlich und schwerverständlich sind, wenn manche Stellen eine auffallende Mangelhaftigkeit oder Härte der Ausdrucksweise verrathen, so dürfen wir in allen solchen Fällen eine Verderbniß des Textes als nahezu gewiß voraussetzen. Aber auch an manchen Stellen, die scheinbar durchaus correct sind, läßt uns ein tieferes Eingehen in Wortlaut und Wortsinn in Verbindung mit einer genauen Beobachtung der feineren Eigenthümlichkeiten in dem Sprachgebrauche des RSBM eingeschlichene Fehler entdecken und zum Theil berichtigen.

Als Nachtrag zu der von mir bereits gelieferten kritischen Nachlese zur ersten kritischen Textesausgabe lasse ich hier eine Anzahl neuer Besserungsversuche folgen. Dieselben betreffen zum Theil solche Wörter und Sätze, deren Fehlerhaftigkeit dem Blicke des trefflichen Herausgebers entgangen, zum Theil solche,

[1]) Die wenigen scheinbaren Ausnahmen wie z. B. שני גדרות f. שתי גדרות I Mos. 21, 20 u. dgl. sind offenbar nur Schreibefehler; ob von RSBM selbst oder einem Copisten herrührend, ist völlig gleichgültig.

deren Besserung ihm nach meinem Dafürhalten nicht völlig gelungen ist. Da die im Folgenden gebotenen Textesänderungen nur auf eigenen Vermuthungen beruhen, so werde ich es nicht unterlassen, dieselben, so weit es erforderlich scheint, zu begründen.

RSBM zu I Mos. 1, 4 (Ros. S. 5 Z. 3) muß für נסתכל במראה (Ros. במראהו) gelesen werden: נסתכל בו וראה, analog dem Folgenden: נסתכלה במשה · · · וראתהו. Rosin's Lesung giebt keinen guten Sinn, da Gott nicht das Aussehen oder die Gestalt des Lichtes, sondern dieses selbst betrachtet hat (וירא אלהים את האור). Daß בוראה in במראה verschrieben werden konnte, ist leicht begreiflich. —

Zu I 1, 5 (Ros. S. 6 Z. 1) ist für לא הצרכנו לפרש wohl לא הוצרך לפרש zu lesen. Denn הצרכנו ist nicht allein bei RSBM sonst nicht zu finden, sondern auch hier unpassend, da nicht von einer Erklärung, die wir zur Schrift geben müssen, die Rede ist, sondern von einer, welche die Schrift uns zu geben für nothwendig hält; hierfür aber bedient sich RSBM mit Vorliebe der Wendung הוצרך לפרש oder הוצרך לומר (לכתוב), so z. B. zu I 18, 8; 21, 27; 23, 1; 24, 1; 25, 27; 26, 15; 35 und sehr oft. —

Zu I 1, 6 (Ros. S. 6) f. לבוקרו l. בבוקרו. Der Sinn dieses Wortes ist „an dem auf den ersten Schöpfungstag folgenden Morgen" (vgl. zu v. 5: ויהי בקר, בוקרו של לילה). —

Zu I 1, 11 (Ros. S. 7 Z. 2) ist vor בכל zu ergänzen [וכן]. —

Ros. S. 8 zu I 1, 22 f. וכמו יפנה (ms. כמו יפנה) l. כמו [יפן] יפנה, vgl. zu I 24, 20; 35, 16. — S. 9 Z. 2 zu I 1, 30 scheint nach ואמר לי — [הק] zu fehlen. — S. 10 zu I 5, 31 f. דכך דרכן (M.S. דרכו) של נביאים, das keinen genügenden Sinn giebt, viell. דכך דרכו של [מקרא] למנותם oder דלכך נמנו שני חיידם. Uebrigens ist die bei Ros. a. a. O. befindliche aus Cod. 40

Hamb. und Cod. 62 München entnommene RSBM-Stelle gewiß kein wörtliches Citat, da das zweimal vorkommende למדנו eine dem RSBM fremde Ausdrucksweise verräth (vgl. die Parallelstelle zu II 6, 16). —

Ros. S. 16 zu I 19, 11 f. ושממון l. ותמהון. RSBM hat höchstpassend bei עיורון ותמהון V Mos. 28, 28; 29 im Auge gehabt. Die Leseart des ms. ושממון giebt keinen guten Sinn, da nicht einzusehen ist, wie die mit „starrem Entsetzen" geschlagenen Männer sich dann noch abmühen konnten, die Thüre zu suchen. — S. 16 zu I 19, 11 ist von כלכל das fehlende [וגלאיתי] in den Text einzuschalten. — S. 18 zu I 20, 16 (Schluß) ist f. ומתוכח wohl ומוכח als Erklärung von ונוכחת zu lesen, da ומתוכח, wie Ros. liest, nicht heißen kann „und es ist erwiesen" (vgl. Mi. 6, 2: ועם ישראל יתוכח und RSBM zu I Mos. 37, 2: נתוכחתי עם). — S. 19 I 21, 17 f. לו wohl לה zu lesen. — S. 20 zu I 22, 1 f. ויראה, das höchstens mit der Punctation וַיְרָאֶה einen brauchbaren Sinn giebt, lesen wir bei Chaskuni zur St. besser ויראה. — S. 24 zu I 24, 33 f. לא היה לו (M.S. לא היה לא) wäre לא רצה oder לא היה רוצה besser am Platze. — S. 27 zu I 25, 23 nach שלך hat Chask. passend das Wort גדול; daselbst ששני ואומים ist sinnloser Pleonasmus, dafür nach Chask. ששני גויים zu lesen; für מעיבור אחד ist sinngemäß מעיבור של אחד zu lesen; auch die von Rosin gegen Heidenheim und Dubno z. St. festgehaltene Leseart der Handschrift אבל לאומים הוא עמים läßt sich namentlich wegen des אבל nur durch eine höchst gezwungene Erklärung rechtfertigen; das Einfache und Naheliegende ist אבל (ל)אומים הוא עמים zu lesen, womit das Ps. 117, 1 vorkommende Wort האמים erklärt werden soll. — S. 28 zu I 25, 32 f. המצויים l. שמצויים; S. 29 zu I 26, 5 הניכרות ist schwierig. Ros. z. St. erklärt (Note 12) כל המצות שטעמן ניכר; vielleicht ist dabei an das talmudische Sprüchwort: ניכרין דברי אמת

(Sotah 9 b) zu denken oder f. הגיכרות das passendere הגוהגות zu lesen? Auch והימוד ודינין das. ist schwer verständlich. Soll etwa והימוד auf das Verbot לא תחמד (II Mos. 20, 14) sich beziehen? RSBM kann nicht geglaubt haben, daß dieses Verbot schon vor der sinaitischen Gesetzgebung ähnlich wie גל ועריות in Geltung gewesen sei. Ich wäre versucht, für והימוד — ושפ״ד = ושפיכות דמים zu lesen; das folgende ודינין, wenn es nicht etwa gar aus דמים verschrieben ist, läßt sich durch den Hinweis auf RSBM zu II 18, 13 rechtfertigen. — S. 31 zu I 26, 35 scheint das zweite יאמר in Z. 7 das. überflüssig. — Das. zu I 27, 3 f. אשפתו l. dem Sinne nach אשפתך. — S. 33 zu I 27, 40 f. כשיעבוד (ms.) l. כשיעביד wie II 1, 13 ויעבדו · · · בפרך (II 1, 14: אשר עבדו בהם בפרך bezieht RSBM עבדו auf die Israeliten, בהם auf die Aegypter) [1]. —

S. 38 zu I 30, 35, wo die Handschrift zu Ende der Vers-Erläuterung מצאנו של לבן hat, erscheinen nicht allein die zwei letzten Worte sondern auch das erste überflüssig. — S. 43 zu I 33, 8 f. ששילחת l. ששלחת. — S. 49 Z. 3 v. u. ist das von Ros. in den Text eingefügte [ובנביאים] zu streichen, da אלה תולדות in den prophetischen Büchern der heiligen Schrift nicht vorkommt. — S. 51 zu I 37, 11 f. כמו שנחרד יצחק על יעקב ist wohl כמו שנ׳ יצ׳ על עשו zu lesen und nach בצואריו die Worte של יעקב hinzuzufügen (vgl. RSBM zu I 27, 33); oder es ist כמו שנחרד יצחק בשביל שמצא · · צואריו של יעקב das Richtige, und das של יעקב wäre durch einen Irrthum des Abschreibers an den unrechten

[1]) RSBM zu I 28, 4 ist bei Ros. S. 33, Note 12 in gezwungener Weise erklärt. Es wird doch das Land Canaan auch in der Verheißung Gottes (I Mos. 17, 8) an Abraham ארץ מגוריך genannt. Das Einfachste ist es wohl, die RSBM-Stelle so zu verstehen, daß לרשתך, die Eroberung des Landes nur dann gelingen könne, wenn Jakob nicht aus dem zur Knechtschaft bestimmten Stamme der Canaaniter sich ein Weib nehme, da in diesem Falle die Nachkommen Jakobs nicht Herren, sondern als Sprößlinge einer Tochter Canaans Knechte sein würden.

Platz gerathen, woselbst es, um nicht völlig sinnlos zu bleiben, in על יעקב geändert wurde. Gewiß ist, daß RSBM z. St. nicht meinen kann, Jizchak sei über Jakob erschrocken, sondern J. sei darum über Esau's Worte erschrocken, weil er nicht glaubte, daß sein Tastsinn ihn vorhin getäuscht haben könne, und der eben hinausgegangene Sohn ein Anderer als Esau gewesen sei. Ebenso mußte Jakob erschrecken und sich sträuben gegen die Annahme, der blutbefleckte Rock Josefs, den er mit Augen gesehen, wäre nur eine Täuschung gewesen. — S. 53 zu I 37, 28 f. אף כן (ms. אם כן) l. גם כן. — S. 54 zu I 38, 17 f. וגם יש רגיל לומר l. וגם יש [לפרש ש]רגיל לומר (vgl. RSBM zu II 2, 2; IV 16, 12), da RSBM z. St. eine zweite Erklärung des Wortes שלחך geben will. — S. 56 zu I 40, 16 f. אכל הלך l. לאכל דרך (Druckfehler). — S. 58 zu I 41, 16 f. יודיענו לפתור שלומך muß wohl יודיעני לפתור חלומך oder יודיעני לפתרו לשלומך gelesen werden (vgl. v 39: אחרי הודיע אלהים אותך). S. 60 zu I 42, 1 sind die von Ros. eingeschobenen Worte בני אדם כמו durchaus überflüssige Zuthat. — S. 62 zu I 43, 32 f. וכיחוי וביחוי היו למצרים (ms.) viell. מיאוס וביחוי היה למצרים. Die von Ros. Note 2 z. St. versuchte Erklärung zu כיחוי ist unhaltbar, denn כיחוי ist kein Wort; dagegen wäre das von RSBM z. St. und zu II 8, 22 für תועבה substituirte מאוס durchaus passend. (Chask. z. St. hat בזוי להם לאכל). Möglich auch, daß statt כי תועבה וכיחוי וביחוי היו zu lesen ist: כי תועבה היא . כי ביחוי היה (aus היאכי verschrieben כיהיא und daraus erst כיחוי). — S. 63 zu I 44, 19 scheint die Erklärung nicht, wie unser Text angiebt, zu אדוני שאל zu gehören, sondern passend zu v. 21: ותאמר אל עבדיך הורידהו אלי. Auch aus Chask. z. St. scheint dasselbe hervorzugehen. Da nun aber die Erklärung zu אדוני שאל schon RSBM zu I 42, 12 gegeben ist, so dürfte hier ein Hinweis auf das früher Erklärte gestanden haben. Vielleicht hat demnach der ursprüngliche Text bei RSBM z. St. gelautet:

אדוני שאל כמו שפירשתי למעלה, und hierauf: אמר אל עבדיך הורידהו אלי . אתה גרמתה וג׳. — Das. zu I 44, 21 f. das sin lose להכרית l. להחליף wie Chask. z. St. — S. 65 zu I 46, 2 f. וכי אמר l. וכן אמר. — S. 72 zu I 49, 12 f. אדמות muß wo אדמימות gelesen werden (vgl. RSBM zu I 38, 30). — S. 7 zu I 49, 33 ist das Wort היבתו stark anzuzweifeln und das wohl, wie in der Parallelstelle zu I 48, 2 חזקו zu lesen, d היבתו של יעקב nicht die Beliebtheit des Jakob (bei Gott), sonde die Liebe Jakobs (genit. subject.) bedeuten würde, wie בתו של הק׳ על ישראל bei RSBM zu II Mos. 40, 35 die Lie Gottes zu Israel bedeutet. —

S. 79 zu II 1, 7 ist vor oder nach הרבה vielleicht [ונים einzufügen (הרבה שנים bei RSBM zu II 2, 1). — S. 80 zu 2, 2 (Anfang) f. בהשליך l. להשליך. — S. 81 zu II 2, 6 (Schlu ist vor ותיאהו wohl [וכן] und nach בוכה — [וג׳] zu ergänzen. - S. 82 zu II 2, 15 f. לפוש, das ich nicht verstehe, ist viell. נפש zu lesen. S. 83 zu II 3, 11 f. כלל כלל l. כלל וכלל. — S. 8 zu II 3, 18 f. מעברי l. מעבר, wie RSBM zu II 5, 2; 3. — 85 zu II 4, 14 f. כשפירשתי l. כמו שפירשתי. — S. 87 zu II 6, f. לסוף wohl לבסוף wie RSBM S. 92 Z. 5 [1]). — S. 89 zu 7, 23 f. נחוק l. נתחוק wie RSBM zu 8, 11. — S. 91 zu 8, 19 sind die Worte היה לנו, die bei Chask. z. St. fehlen, sin störend. Dieselben sind entweder als überflüssig zu streichen od als der übriggebliebene dürftige Rest einer verloren gegangen

---

[1]) Die Erklärung dieser RSBM-Stelle bei Ros. S. 87 Note ist darum anzuzweifeln, weil ביד חזקה nach RSBM zu II 3, 19 a dort auf das Subject des Satzes zu beziehen ist. Also ist das zu malige ביד חזקה wie aus der Belegstelle ותחזק מצרים hervorgeht, hier auf Pharao zu beziehen, und die Worte בעל כרחם של ישראל kön ebensowohl auf ישלחם als auch auf יגרשם bezogen werden. Da RS bekanntlich den Parallelismus (כפל לשון) auch in der Prosa annim so hat diese seine Erklärung zu 6, 1, sobald man seine Auffassung ביד חזקה gelten läßt, keine Schwierigkeit.

Stelle zu betrachten. — S. 92 Z. 5 v. u. f. ותיו ist wohl כתיו zu lesen; S. 94 zu ll 11, 4 f. לפני wohl לפרעה (aus לפר' verschrieben לפני). Wollte man die Leseart לפני festhalten, so bliebe אמר ohne Object. Die Leseart לפרעה aber wird nicht allein dadurch, daß sie den besseren Sinn giebt, sondern auch durch RSBM z. St. (Anfang) ויאמר משה לפרעה gestützt. — S. 96 zu ll 12, 11 f. ביה l. בָּתֵּי. — Das. zu v. 14 f. גורת ה"י, eine befremdende Abkürzung, die bei RSBM sich sonst nirgends findet, ist wohl גורת חנה zu lesen, wenn nicht gar nach גורת die Worte חטופי פעל של ausgefallen sind. — Das. zu v. 22 סִימָנִי, wie Ros. punctirt, ist darum falsch, weil die redende Person hier nicht Gott, sondern Mose ist. Es muß also entweder סימני und als Praed. dazu יגינו, oder סימן und dann יגין (wie bei uns) gelesen werden. — S. 99 zu ll 13, 17 vor ולכשיבואו ist vielleicht als zu erklärendes Texteswort כי אמר אלהים פן ינחם וג' zu ergänzen. — S. 100 zu ll 14, 21 f. ומקריח l. מחריב, da ersteres Wort hier sinnlos ist. — S. 101 zu ll 15, 2 f. עוי שלי l. עוז שלי. — S. 102 zu ll 15, 10 f. במים של ים אע"פ שהן אדירים כמשברי ים viell. במים של ים סוף וכן אדירים משברי ים mit Bezug auf Ps. 93, 4 als Belegstelle. — S. 103 zu ll 15, 19 f. וכמוה l. וכמוה oder כמו. — Das. zu ll 15, 20 f. [נביא] קורא בעל דברי שבח l. בעלת דברי שבח als Erklärung von הנביאה, wie bei Chask. z. St. Das Wort קורא beizubehalten und ein diesem vorangehendes נביא zu lesen, wie Ros. z. St. ergänzt, ist mit der anderweitig als sicher erwiesenen Ausdrucksweise des RSBM nicht vereinbar. Denn überall, wo RSBM sich des Ausdruckes קורא bedient, steht zuerst das Object, welches benannt wird, und dann folgt die Benennung desselben, so zu ll 3, 4; 15, 1; 29, 27; V 13, 7; niemals findet sich die umgekehrte Ordnung. Es müßte daher auch hier, wollte man das קורא beibehalten, der Satz lauten: בעל דברי שבח וג' קורא נביא. Aber RSBM zu

I 20, 7 erklärt נביא als Sprecher des Gottes wortes [1]), alſo
weit engerer Bedeutung als die hier zum Worte נביא (nach d
Leſung bei Roſin) gegebene Erklärung. Dieſer Widerſpru
fällt jedoch weg, wenn man die Leſeart bei Chask. z. St., w
nach die ganze Erklärung auf נביאה ſich bezieht, annimm
Das Wort קורא, das hier zu ſtreichen wäre, ſcheint nur dur
ein Verſehen des Abſchreibers aus der folgenden Zeile hierhe
gerathen ſein. — S. 105 zu II 16, 31 f. שכן לוקנים l. שכן
לוקנים. — S. 107 zu II 18, 7 ſcheint מים ומן ובשר וכי, das Ro
Note 7 daſ. als Erklärung zu כל המלאה auffaßt, eher zu מילם
יי zu gehören, und es wären ſonach dieſe zwei Worte v
מים zu ergänzen. S. 108 zu II 18, 18 entweder f. לשונם
בלשונם oder f. מהבלבלים l. מבלבלים. — S. 109 zu II 19, 13
הדר l. הר. — S. 110 zu II 19, 23 (Schluß) לא אמרתי לך ſchei
dittographirt. — S. 112 zu v. 23 f. גבורה (ms.), das Roſ. in ה
corrigirt, muß wohl wegen des folgenden וארס geleſen werden
נכרה. Auch das של vor שלשים daſ. iſt als dittographirt
ſtreichen. — S. 115 zu II 21, 22 f. בשומה l. בשום. — Daſ.
v. 24 f. דרשו מה צורך iſt wohl מה צורך [חכמתו] דרשו ob
מה צורך [רכושיו] דרשו zu leſen. — S. 120 zu II 2
11 f. כמו מן תבואה wohl כמו לתבואה zu leſen. — S. 122 zu
23, 27 f. קלי wohl קול, wie RSBM zu II 14, 24. — Daſ.
31 iſt die Aenderung von כמו שמוכיח in כמו שאכיח (Roſ.) nic
nothwendig, da ſonſt RSBM zu II 13, 15 וכן מוכיח מרמה u
ähnliche Stellen ebenfalls demgemäß zu ändern wären. D
Formel כמו שמוכיח findet ſich ebenſowohl activiſch als auch paſ
viſch gebraucht, obwohl es, ſtreng genommen, in letzterem Fal

---

[1]) Das Wort נביאך II Moſ. 7, 1 erklärt RSBM demgemäß n
דברן תורתיך, ſo daß Ahron in ähnlicher Weiſe Sprecher im Nam
Moſes war, wie die Propheten Sprecher im Namen Gottes.

כמו שמוכה lauten sollte. — S. 131 zu II 28, 12 f. ונכפות, das hier keinen Sinn hat [1]), muß ונכפפות gelesen werden. — S. 134 zu II 29, 27 f. אבל של l. ושל (das störende אבל ist eine Dittographie des kurz vorhergehenden אבל). — S. 136 zu II 30, 25 f. ועירבם ist wohl מעורבים zu lesen. — S. 147 zu III 4, 3 f. מומחה viell. מורה. Sicher ist, daß in מומחה לרבים ein Fehler steckt. — S. 149 l. Z. f. ושעירי l. ושעיר, da nach IV Mos. 15, 24 nur ein שעיר geopfert werden sollte. — S. 158 Z. 6 zu III 15, 11 f. מקום [שטיפת] על ידים שטיפת l. שטיפת ידים על שטיפת. Der Schreiber hat für שטיפת aus Versehen מקום geschrieben oder auch gelesen. — S. 159 zu III 15, 21 f. ורגילין בכל עת ששלחין אותו, das schlecht hebräisch wäre [2]) und überdies keinen völlig befriedigenden Sinn z. St. gäbe, ist vielleicht ומזומן בכל עת וג׳ zu lesen. — S. 161 zu III 19, 16 אלא ניתן להצילו וג׳ fehlt bei Ros. die Quellenangabe: Sanhedrin 73a — S. 166 zu III 26, 1 f. רואה l. מראה, da אבן רואה unverständlich ist und משכית nach der Erklärung des RSBM z. St. richtig mit מראה wiederzugeben ist. — S. 167 zu III 26, 20 ist את zu streichen, da die von RSBM benützte Stelle I Mos. 4, 12 das Wort את nicht hat (את ist wohl unter dem Einflusse des vorhergehenden תת irrthümlich niedergeschrieben worden). — Das. zu v. 26 f. הביאוהו und השיבוהו scheint יביאוהו und ישיבוהו hier am Platze. S. 173 zu IV 6, 3 scheint nach ופרשו das Wort דונש ausgefallen zu sein. Auch der Ausdruck ופרשתו das. ist verdächtig. S. 176 zu IV 10, 33 statt der von Rosin vorgeschlagenen Ergänzung [3])

---

[1]) נכפה bedeutet bekanntlich im Talmud einen Epileptiker. —

[2]) רגיל ist bei RSBM niemals mit folgendem ש־, sondern immer mit Inf. c. ל construirt so zu II 12, 1; 17, 11 und oft. —

[3]) Rosin's Ergänzung ist ihrem Wortlaute nach nicht vollkommen geeignet, die Lücke im Commentar in befriedigender Weise auszufüllen.

genügt die Aenderung in: שוה לאחר שהוקם המשכן וכמו שפירשתי למעלה. — S. 177 Z. 12 zu IV 11, 7 f. כמו שמן ויתים l. כמו ויתים. — S. 179 f. מי שהוא ממעיו, das durchaus unverständlich ist, muß wohl מי שמת עכשיו gelesen werden, wodurch ein klarer Sinn sich ergiebt. — S. 181 Z. 3 zu IV 13, 18 für das sinnlose מטוגנת muß wohl מטונפת gelesen werden. Der Sinn der RSBM-Stelle ist, daß Mose die Kundschafter aufgefordert hat, die unbewohnte Gränzmark des Landes Canaan zu besehen, ob sie aus Waldland oder aus einer kahlen Fläche oder aus morastigem, feuchtem Boden (ארץ מטונפת ולחה) bestehe. — S. 184 zu IV 13, 12 f. הולכה (ms.) l. הליכה. — S. 185 [1]) zu IV 17, 23 ist das Wort הענין nach der Ergänzung Rosin's unpassend, auch das Wort והנה ist der Ausdrucksweise RSBM's fremd. ענין heißt bei RBBM, wie bei Anderen, Satzsinn oder Context, und והנה scheint ein zu erklärendes Texteswort zu sein, wobei zunächst an והנה פרח gedacht werden muß. Vielleicht lautete die Stelle ursprünglich ungefähr folgendermaßen: שכן הוא הענין, תחלה [לא נודע שפרח, אבל עתה והנה פרח. בדבר שלא נודע תחלה או'] והנה [ואם] לא היתה וג' גם לא היה לו לכתוב וג'; vgl. RSBM zu I 29, 25. — S. 191 zu IV 23, 20 f. כבר viell. [י"י] דִּבֵּר zu lesen (vgl. Raschi z. St.). — S. 317 zu V 18, 13 f. ולפי כי מנסה l. ולפי שמנסה. — Daselbst נתן כח ברוח הטומאה להגיד על פי השעירים kann nicht richtig sein. „Weil Gott durch sie (sc. die Todten) die Israeliten erproben will, hat er dem Geiste der Unreinheit die Kraft eingegeben, durch den Mund (oder „auf Befehl") der שעירים zu weissagen"? So kann RSBM, wie aus den Parallelstellen zu II 28, 30; 32, 1; 4; V 13, 3; 4; 18, 12 zu schließen ist, sich nicht ausgedrückt haben. Nicht der Geist der Unreinheit weissagt nach RSBM, sondern

---

[1]) S. 185 zu IV 17, 20 ist das Beispiel הסכות aus II Kön. 18, 37 entnommen.

durch diesen Geist sprechen die תרפים und קסמים (zu II 28, 30), sprach das goldene Kalb (II 32, 4). Nicht darin besteht die Ansicht des RSBM, daß Gott, um Israel zu erproben, dem Geiste der Unreinheit die Kraft zu weissagen eingegeben habe, sondern daß Gott den durch die verschiedenen Zaubermittel in Wirksamkeit versetzten Geist der Unreinheit in die Terafim und dgl. gelegt habe, um daran die ungetheilte Anhänglichkeit Israels an Ihn sich erproben zu lassen (ולנסות בו את ישראל נתן בו רוח הטומאה של מיני מכשפות zu II Mos. a. a. O.). Darum habe Gott dem אוב וידעוני (zu II 32, 4) und dem כשפים (zu V 13, 4) die Kraft eingegeben, Künftiges zu weissagen, beziehungsweise zu erfahren. Nirgends findet sich eine Spur bei RSBM, daß der Geist der Unreinheit durch den Mund oder auf Befehl der שעירים, wie hier zu lesen, sprechen sollte, und für die Annahme, daß man die שעירים wie ein Orakel befragt habe, ist nirgends ein Anhaltspunkt vorhanden. Der Sinn dieser Stelle ist mithin, wie ich glaube, übereinstimmend mit den anderen hierhergehörigen Aeußerungen des RSBM, der Israelite solle nur Gott befragen, aber nicht die Todten, denn nur um durch sie Israel auf die Probe zu stellen, habe Gott den Geist der Unreinheit in sie gelegt, um durch ihren Mund mit Hilfe von Zaubereien die Zukunft zu künden. Demnach wäre zu lesen: נתן בהם רוח oder נתן [בם] כח ברוח הטומאה להגיד על פיהם עתידות הטומאה וג׳ oder vielleicht gar f. על פי השעירים — על ידי הכשפים. Aus der von Rosin vorgenommenen Vergleichung der beiden vorhandenen Abschriften des Commentars zu den Wochenabschnitten ראה, עקב, ואתחנן geht die Fehlerhaftigkeit der für die nachfolgenden Wochenabschnitte des fünften B. Mos. einzig vorhandenen Abschrift I deutlich genug hervor, und die Annahme, daß der uns vorliegende Wortlaut derselben an mehr als an einer Stelle verderbt ist, erscheint dadurch vollauf gerechtfertigt. — S. 220 zu V 23, 18 f. מיוחדת l. מיוחדות. — S. 226 zu V 32, 8 f.

כמה שנים vielleicht כמה עניתים, wie zu III 19, 26. Rosins Correctur daſ. Note 13 iſt abgeſehen davon, daß die von RSBM gegebene Erklärung im Midraſch ſich nicht findet, darum nicht annehmbar, weil ושוב מצאתי כמו שכתובי בסדרש eine fehlerhafte Schreibweiſe verrathen würde. Es müßte regelrecht lauten: ושוב מצאתי בסדרש כמ"ש (vgl. RSBM zu II 23, 24 ושוב מצאתי וג'; IV 11, 35 ושוב מצאתיה וג'). — S. 228 zu V 32, 14 f. כמן שבה l. כמו מן שבה oder מן שבה. —

Mit dieſen neuen Beſſerungsverſuchen zum Pentateuch-Commentar des RSBM hoffe ich einen nicht unwillkommenen Beitrag zur möglichſt genauen Wiederherſtellung des urſprünglichen Wortlautes geliefert zu haben, ohne daß ich befürchten müßte, der Conjecturenhaſcherei und des Uebereifers im Corrigiren geziehen zu werden. —

Druckfehler.

S. 222 Z. 7 f. כמו מן l. במו.
„ 223 „ 14 iſt שפי zu ſtreichen.
„ 224 „ 3 v. u. f. des l. ins.
„ 227 „ 2 f. ירשעל l. ישעל.

Nachtrag.

Die trefflichen Recenſionen meines gelehrten Freundes, des Prof. Dr. Kaufmann in Budapeſt über Roſins RSBM und deſſen Textesausgabe in den G. G. A. 1880, 399 f. und 1882, 1191 f. ſind mir erſt nach dem Abſchluſſe meiner Arbeit über RSBM zu Geſichte gekommen. Gern ziehe ich meine (oben S. 168) aufgeſtellte Vermuthung in Betreff des ר׳ שלמה אחי רש״י (bei Abr. b. Aſr.) zurück, nachdem Kaufmanns Auseinanderſetzung (G. G. A. 1880, 404; 1882, 1209 f.) mich darüber belehrt hat, daß die Perſönlichkeit eines Salomo, Bruders des R. Tam als geſichert betrachtet werden darf. — Gegenüber K's Bemerkungen ſcheinen mir in einzelnen Punkten die Anſichten Roſins die richtigeren zu ſein, ſo zu I 41, 8, wo מרישמשא בל nach K. p. 1200 transposé, nach R. z. St. trespassa bedeuten ſoll. K's Einwand, daß trespasser ſterben bedeute, iſt nicht ſtichhältig. Denn trespasser heißt nicht urſprünglich „ſterben", ſondern „hinübergehen". Aber die Schwierigkeit der RSBM-Stelle iſt damit nicht gehoben, denn נתולשה daſ. heißt nicht es verging, wie R überſetzt, ſondern es veränderte ſich, was aber weder logiſch in den Zuſammenhang noch lexicaliſch als Erklärung zu תמעם paßt. Es wäre denn, daß man ſtatt נתולשה leſen wollte: תלשה, dann hätte RSBM bei תמעם an die Ableitung von טעם Schritt gedacht und demgemäß dieſes Wort mit trespassa, es ging fort wiedergegeben. Doch vielleicht hat RSBM תמעם übereinſtimmend mit Targ. und Raſchi z. St. durch נטרפה (nicht נתולשה) erklärt und ſtatt מרישמשא wäre מרישטא, tripota, es verwirrte ſich zu leſen?

In den bei RSBM ungenau angeführten Bibelstellen möchte K. a. a. O. geg. R. eine absichtliche Zusammenschreibung oder Zusammenziehung von Versen erblicken, wie mir scheint, ohne triftige Beweisgründe hierfür vorgebracht zu haben. Zu I 49, 11 liest K. p. 1200: כי משופע ביין היה (ms. היו) und erklärt die Stelle dahin, ein Weinstock sei so reich beladen gewesen, daß er Viele (וישראל ויהודה רבים bei RSBM das.) habe ernähren können. Ich kann diese Erklärung nicht theilen, da משופע ביין wohl von einem Lande oder Volke, das Ueberfluß an Wein hat, sich sagen läßt, nicht aber, wie mir scheint, von einem Weinstocke, der nicht mit יין sondern nur mit ענבים beladen sein kann. Ich lese daher משופעי׳ ביין היו. — Zu III 6, 3, wo R. בנו בנו in [בעור] בנו [צפור] בנו verbessern will, hält K. p. 1202 diese Leseart wohl mit Recht nicht für das ursprünglich Geschriebene. Vielleicht soll es heißen: מִדּוֹ · כמו מַדּוֹ כמו. — Zu IV 24, 4 vermuthet K. p. 1203 in על פני השדה bei RSBM ein Citat aus Ez. 29, 5: על פני השדה תפול. Aber wie sollte das Wort תפול hier so viel als תשכב bedeuten? Vielmehr lassen die Worte על פני השדה bei RSBM uns vermuthen, daß ihm bei dem Niederschreiben seines Citates außer I Sam. 31, 8 auch II Sam. 11, 11: על פני השדה חונים vorgeschwebt habe. —

Die רשב״ם S. 14 zu I 18 6: סלת · מחטים הוא כדרשינן ממלואים nicht angegebene Quelle ist Sifra zu III 2, 1 (ed. Weiß, 9 d) und Sota 14 a (Mischna: כל המנחות באות מן החטין, dazu Raschi: רכתיב סלת חטים תעשנה אותם, wofür ס׳ ח׳ תעשה אותם (II 29, 2) zu lesen ist. Die von Rosin nicht aufgefundene Quelle zu dem Midrasch bei RSBM zu II 23, 17 ist Pesikta Echa (ed. Buber, 123 a) zu Jes. 1, 24. — Die in unseren Mechilta-Ausgaben vermißte Anführung bei RSBM zu IV 11, 35 muß wohl Abschn. Beschallach (מסכתא ד פרשא א) zu ויסע משה

gestanden haben, da dort mehrere Beispiele angeführt werden, שחזר מסען לאחורין שלש מסעות, und gerade das eine Beispiel, auf welches RSBM sich bezieht, bei uns fehlt. Doch findet es sich Mechilta zu ותכס את המחנה (II 16, 13): וכי מחזרות נסעו ובחזרות חנו אלא מלמד שחזר מסען וגו׳. —

Karlsbad, Mai 1883. Porges.

Recension.

Bacher Dr. Wilhelm, Prof. Die grammatische Terminologie des Jehûdâ b. Dâwîd Hajjûg. Separatabdruck aus dem Jahrg. 1882 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Ak. der Wissensch., Wien, 1882 (54 S. gr. 8).

Mit der Veröffentlichung der Werke der hebräischen Grammatiker, Menachem, Dunasch, Chajug und Ganach hat sich das Interesse der Forscher diesem Zweige der jüd. Literaturgeschichte in erhöhtem Maße zugewandt. Neben den sprachwissenschaftlichen Leistungen im engeren Sinne beginnt nunmehr auch die grammatische Terminologie der einzelnen Autoren Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung zu werden — und mit Recht. Denn die Erforschung der grammatischen Terminologie verspricht nicht allein reiche Ausbeute für das erst noch zu erhoffende Universal-Wörterbuch der neuhebräischen Sprache, sondern liefert auch werthvolles Material für die Geschichte der hebräischen

Grammatik. Hand in Hand mit der grammatiſchen Einſicht ſchreitet auch die grammatiſche Ausdrucksweiſe zu immer größerer Klarheit, Beſtimmtheit und Genauigkeit fort. Grammatiſche Erkenntniß und grammatiſche Terminologie ſtehen in enger Wechſelbeziehung zu einander, ſo daß letztere durch erſtere geſchaffen, erſtere von letzterer erhalten und gefördert wird. Ueberdies führt die genaue Kenntniß der grammatiſchen Termini nach Urſprung und Urheberſchaft, nach Wortform und Bedeutung oft zur Aufhellung dunkler Stellen bei den einzelnen Grammatikern und bietet ein werthvolles Hilfsmittel der Texteskritik, welches nicht nur die Ermittelung und Beſſerung verderbter Leſearten oft ermöglicht, ſondern auch die Hauptfrage der Echtheit oder Unechtheit eines grammatiſchen (oder exegetiſchen) Werkes entſcheiden hilft. So ergiebt z. B. eine nähere Betrachtung der grammatiſchen Ausdrücke in den Zuſätzen zu Gikatilla's Ueberſetzung des Chajug̃ in der Ausgabe von Nutt, daß dieſe Gloſſen, mit Ausnahme der mit אמר משה הכהן beginnenden, nicht, wie Nutt, Einleitung p. VIII meint, von Gik. ſelbſt, ſondern von einem ſpäteren Grammatiker herrühren, da die Ausdrucksweiſe derſelben eine weit entwickeltere Terminologie verräth, als Gik. ſie aufweiſt.

Die Terminologie der jüdiſchen Grammatiker iſt zweifach entwickelt, ſowohl in arabiſcher als auch in hebräiſcher Sprache ausgebildet. Die hebräiſch ſchreibenden Grammatiker theilen ſich wiederum im Punkte der Terminologie in zwei Gruppen, die Grammatiker ſpaniſcher Schule, deren Haupt Chajug̃, deren bedeutendſte Vertreter Gikatilla, Ganach̃, Ibn Eſra und die Kimchiden ſind, und die Grammatiker franzöſiſcher Schule, die, auf den Arbeiten des Menachem und Dunaſch fußend, Raſchi und R. Sam. b. Meïr zu ihren hervorragendſten Vertretern zählt. Die Terminologie der franzöſiſchen Grammatiker iſt dürftig, ſchwankend und ſchwerfällig geblieben, die der ſpaniſchen

hat zu großem Reichthum, scharfer Bestimmtheit und eleganter Leichtigkeit sich herausgebildet. Die Ursache hiervon ist nicht in inneren Gründen zu suchen, sondern in der Kenntniß des Arabischen auf der einen und dessen Unkenntniß auf der anderen Seite. Schon die ersten Keime der hebräischen Grammatik, wie sie in den Werken des Menachem und Dunasch enthalten sind, waren auf dem Boden arabischer Sprachwissenschaft hervorgewachsen. Ins Abendland verpflanzt, trieben sie dort weder Blüthe noch Frucht. Aber im Heimatlande vom Safte arabischen Geistes genährt, vom Hauche arabischer Wissenschaft angeweht, entwickelte sich die hebräische Grammatik und ihre Terminologie bei den Spaniern zuerst in arabischer, hernach in hebräischer Sprache. So tragen die Erzeugnisse der jüdisch-nationalen Grammatiker sämmtlich das Gepräge des arabischen Einflußes an sich. Das schlagendste Beispiel hierfür ist bekanntlich das von sämmtlichen hebräischen Grammatikern festgehaltene Paradigma פעל, welches, trotzdem es in Formen wie פָּעֳל und dgl. gegen die hebr. Sprachbildung verstößt und als Verbum nur in einer Stammform in der h. Schrift sich findet, was bereits Ibn Esra in Mosn. p. 39 b (ed 1770) bemerkt, dennoch nicht aufgegeben wurde. Eine genaue Kenntniß der hebräischen Termini ohne ein Zurückgehen auf das Arabische ist daher unmöglich, da dieselben — mit Ausnahme der von den Masoreten geschaffenen Benennungen, so namentlich für die Vocal-, Ton- und diakritischen Zeichen, und einiger aus Talmud und Midrasch stammenden grammatischen Ausdrücke — Uebertragungen oder Nachahmungen arabischer Termini sind. Der erste, der die arabische Terminologie in großem Maßstabe auf die hebräische Grammatik übertrug, war Jehuda b. David Chajug, derselbe, der nach dem übereinstimmenden Zeugnisse seiner Nachfolger als Begründer der hebr. Grammatik und Haupt der Grammatiker zu betrachten ist. Die von ihm gemachte Entdeckung der

Gesetzmäßigkeit des hebräischen Sprachbaues, die aus der Vergleichung mit dem Arabischen und dem Studium der arab. Grammatiker gewonnene Erkenntniß der Dreibuchstabigkeit sämmtlicher hebr. Wurzeln ließ ihn auch das Bedürfniß nach einer festen und geregelten grammatischen Teminologie empfinden, und so griff er naturgemäß zu dem Arabischen, das ihm für den Zweck gemeinverständlicher Darstellung seiner hebräischen Sprachlehre Alles bot, dessen er bedurfte. Als er noch, ein Jünger des Menachem die Vertheidigung seines Meisters gegen die heftigen Angriffe der Schüler des Dunasch führte, schrieb er hebräisch; als ihn aber sein pfadfindendes Genie zur Begründung eines neuen epochemachenden Systems gelangen ließ, da gingen die Wege des Lehrers und des ungleich bedeutenderen Schülers völlig auseinander. Chajug̅ mußte[1]) arabisch schreiben, um von den Schülern, für die er schrieb[2]), verstanden zu werden.

---

[1]) S. Gik. in der Vorrede zu seiner Uebersetzung ed. Nutt p. 1: ולזאת הוצרכו מחברי דקדוקי לשון הקדש ומבארי רזי שפת עברית לחבר ספריהם בלשון ערבית מפני שהיא עוברת בפי אומה נוכרת ולשון עברית עלומה [ms. H. ומופרשת] ולשון ערבית גלויה ומפורשת ולה"ק סתומה ויכון לפרש הנעלם במבואר ולפרש הסתום במפורש. —

[2]) S. Chaj. ed. Dukes p. 151: ותפצי להועיל התלמידים הבאים אחרי; Gik. ed. Nutt p. 105: כדי להשלים בזאת מה שאותי להועיל בו המתלמד. —

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortſetzung.)

Cap. XXVII. Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, daß ſtatt יהויקים für צדקיה geleſen werden muß, da aus der Ueberſchrift des folgenden Cap. erſichtlich iſt, daß auch dieſe Rede in Zidkija's 4ten Jahre gehalten wurde. בראשית ממלכות wird gebraucht, weil Zidkija im 6ten Jahre von Nebukadnezar abgefallen iſt, was aus Ezechiel 17, 15 folgt, da dieſe Prophezeiung im 6ten Jahr erfolgte (8, 1). Dadurch iſt ſeine Regierungszeit in zwei Hälften getheilt; בראשית bedeutet alſo in der erſten Hälfte. Schon in dieſem Jahre, dem 4ten, muß der Abfall von Nebukadnezar geplant worden ſein. Denn nur zu dieſem Zwecke waren die Geſandten der Nachbarvölker an Zidkija abgeordnet worden (V. 3), um ihn entweder zum Abfall zu bewegen oder mit ihm Mittel und Wege zu verabreden. Ich habe in der Darſtellung der Geſchichte nachgewieſen, daß der ſcheinbar wahnſinnige Plan zum Abfall deswegen vereinbart worden ſein muß, weil Nebukadnezar in dieſem Jahre in einen ſchweren Krieg gegen das kriegstüchtige, freiheitsliebende Volk

der Elymäer (Oxier) verwickelt gewesen sein muß. Daher Je
mia's Drohrede gegen das dem Gesichtskreise des Propheten
weit abliegende Elam (59, 34 f.) ebenfalls אשית מלכה צדקיהו
und zwar mit großer Erbitterung, weil Elams hartnäcki
Widerstand gegen Nebukadnezar [1]) Juda zum Abfall ermuth
hat. Jeremia's Aufgabe war daher, vor dieser muthwilli
Illusion zu warnen, und um dieser Warnung Nachdruck
geben, legte er symbolisch ein Joch auf seinen Hals mit
Andeutung, daß alle die abfallslustigen Völker und ganz bes
ders Juda, das durch falsche Propheten in den Freiheitstau
hineingerissen wurde, Nebukadnezars Joch, d. h. Herrsch
ruhig ertragen mögen. In dieser Zeit, während Nebukadneza
Abwesenheit von seiner Hauptstadt wegen des Krieges mit El
erkühnten sich die falschen Propheten im Exile, ebenfalls v
baldiger Rückkehr aus dem Exile zu faseln.

V. 3 ושלחתם אל מלך אדום, unmöglich kann Jeremia
Joch, das er selbst am Halse tragen sollte, den Königen zu
schickt haben. Man muß daher lesen ושלחתה (öfter ה mit
verwechselt, nicht mit Hitzig ושלחת) und Fortsetzung אותם
V. 7 עד בא עת ארצו גם הוא ist ein exilischer Zusatz
25, 12—14 und V. 26.

V. 8 עד תמו zu l. תחי (Verwechselung von ת und מ) [2]).

Cap. XXIX, V. 15 כי אמרתם הקים לנו ה' נביאים

---

[1]) Vergl. darüber auch Blau in der Zeitschr. d. D. Morg
Gesellschaft B. XX S. 175 und XXVII S. 327.

[2]) So emendirt auch S. D. Luzzato in seinem von seinem S
edirten posthumen kurzen Commentar zu Jeremia, Ezechiel, Sprüche
Hiob (Lemberg 1870). Ich gestehe, daß ich Luzzato's Commentar,
dem ich Kunde hatte, nicht zu Rathe gezogen habe, weil ich
öfter ausgesprochene hyperorthodoxe Idiosynkrasie gegen Emendati
kannte und daher von seinem Commentar keine Förderung erwar
Denn ohne Emendation kann man mit noch so reicher Sprachkenn
und philologischer Virtuosität in keinem Buche der heiligen Schrift

außer Zusammenhang mit dem Voraufgehenden, ebenso unvermittelt ist der Uebergang von V. 7: כי בשקר הם נבאים zu V. 10, der Verkündigung der Rückkehr der Exulanten. Da die Echtheit von V. 10, von den 70 Jahren in Daniel als Jeremianisch bezeugt wird, so bleibt nur übrig eine Dislocation der Verse anzunehmen.

---

richtigen Sinn dunkler Verse finden. Zu meiner Beschämung finde ich indeß manche richtige Emendation in diesem Comment., auf die mich mein reichbelesener Freund, Herr Halberstamm in Bielitz, aufmerksam gemacht hat. Ich trage daher gern hier Luzzato's Emendirungen nach, die mit den von mir vorgeschlagenen übereinstimmen. Zu 1, 13 מפני leg. מָפְנִים — 4, 17 הָיוּ leg הָיוּ — 23, 33 את מה משא leg. אתם המשא; Luzzato findet die abweichende L.A. der LXX annehmbar; 25, 38 עזב ככפיר סכו schüchterne Emendation סבכו; 27, 1 יהויקים leg. צדקיה.

Nachträglich sei auch die Bemerkung angebracht zu S. 154, daß auch Saadia den sonst unverständlichen V. מקום מקדשנו verbunden hat mit dem voraufgehenden ובאחריתו יהיה נבל und zwar mit Ergänzung der Präposition מן. Ibn Esra erwähnt 10 Verse, in denen Saadia trotz des Silluk das Ende eines Verses mit dem Anfang des folgenden verbunden hat (Moznajim Anfang): ואל תשים על לבך דברי העשרה הפסוקים שאמר אחד מהגאונים שהם דבקים עם הפסוקים הבאים אחריהם . . . ואחד מהם שהוא: ובאחריתו יהיה נבל אסור לאמרו כי פירש אותו בתוספת מן. Saadias' Name ist zwar hier nicht genannt; aber Kimchi nennt ihn als Autor dieser Masora-widrigen Auslegung (z. St.): פירש הגאון ר' סעדיה דבק עם פסוק שלמעלה ממנו כאלו אמר: יהיה נבל מכסא כבוד כלומר מושלך. Auch zu Hosea 4, 10 führt Kimchi diese Auslegungsart Saadia's an: ור' סעדיה הדביקו עם הפסוק הבא אחריו. עזבו את ה' לשמור זנות ויין. Komisch genug nimmt sich diese Entrüstung gegen den als Autorität verehrten Saadja aus dem Munde Ibn Esra's aus. Dieser hat Schuld daran, daß die Schriftauslegung im jüdischen Kreise eine bornirte Richtung genommen hat, daß Spätere nicht wagten, von der Accentuation der Nakdanim auch nur im Geringsten abzuweichen: כל פירוש שאיננו על פירוש הטעמים לא תאבה ולא תשמע אליו. Auch zu Ende Zachot erwähnt Ibn Esra diese Art Saadia's, die trennenden Accente, selbst das Soph Pasak nicht zu beachten: וכל זה אירע בעבור שמצאו בדברי הזהיר שיש י' פסוקים במקרא שהיו ראויים להיותם דבקים. Aus dieser Stelle erfahren wir, daß Mose Gikatilla ebenfalls diese Methode angewendet hat und noch weiter als Saadia ging.

V. 7 ודרשו את שלום העיר.
„ 10 כי כה אמר ה' לפי מלאת לבבל שבעים שנה.
„ 11 כי אנכי ידעתי את המחשבת.
„ 12 וקראתם אתי.
„ 13 ובקשתם אתי.
„ 14 ונמצאתי לכם.
„ 8 כי כה אמר ה' אל ישיאו לכם נביאכם.
„ 9 כי בשקר הם נבאים לכם.
„ 15 כי אמרתם הקים לנו ה' נביאים בבלה.

Dem letzten V. scheint die Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß außerhalb des heiligen Landes, ארמת הקדש, prophetische Offenbarungen undenkbar seien, und die Widerlegung derselben, daß trotzdem Gott die Exulanten prophetischer Weisung gewürdigt habe. Eben in Folge dieser Vorstellung hat sich Ezechiel im Auslande im Anfange als Prophet bewähren müssen. Seine Vision von dem Thronwagen der Cherubim zielt darauf hin, daß Gott den Tempel in Jerusalem und die Stadt wegen der Unreinheit und Verworfenheit des Volkes verlassen und sich in Babel offenbart habe. Daher betont Ezechiel 2, 5: וידעו כי נביא היה בתוכם oder wie LXX richtiger haben: *ὅτι προφήτης εἶ σὺ ἐν μέσῳ αὐτῶν.* Beachtenswerth ist, daß Ezechiel in demselben Jahre als Prophet aufgetreten ist, in welchem Jeremia das prophetische Sendschreiben an die Golah gerichtet hat, höchstens ein Jahr später, wenn nämlich dieses Sendschreiben nicht im 5., sondern im 4. Jahre Zidkija's erlassen worden ist. In den Worten הקים לנו ה' נביאים בבלה zeigt sich ein befriedigendes Bewußtsein der Exulanten, daß sie im Auslande ebenfalls göttliche Prophezeiungen haben.

Die drohende Apostrophe an Schemaja הנחלמי (?) (24—32) kann nicht gleichzeitig mit dem Sendschreiben an die Golah erfolgt sein, denn sie setzt voraus, daß dieses Sendschreiben bereits den Exulanten bekannt gewesen ist. Die Apostrophe

sollte in einem zweiten Sendschreiben nach Babylonien befördert werden (V. 31).

V. 26 muß statt להיות פקדים gelesen werden פקיד, LXX ἐπιστάτην (Singul.). — Das. אל המספכת ואל הצינוק kann das erste nicht „Folter" bedeuten und eben so wenig 20, 2—3. Denn wegen der erlittenen Tortur würde Jeremia nicht verfehlt haben, sich zu beklagen, wie er es in Folge der schlechten Behandlung im Hause des Rottenmeisters Jonathan gethan hat (37, 20). Auch würde der König Zidkija die Mißhandlung des Propheten nicht zugegeben haben. Beachtenswerth ist, daß LXX das Wort הצינוק durch καταῤῥάκτης wiedergeben. Dieses Wort bedeutet nach der Etymologie „Wassersturz", „Strudel". In wiefern soll צינוק etymologisch diesem entsprechen? Der Vertent hat ganz gewiß gelesen צִנּוֹר = עָנוֹר, welches Wasserfall bedeutet, auch Kanal, nämlich, die Vorrichtung, das Wasser rasch abfließen zu lassen (vielleicht muß man Zacharia 4, 12 צנתרות lesen צנורות). LXX müssen auch in Cap. 20 צינור gelesen haben, denn sie haben auch dort καταῤῥάκτης, oder der Vertent hat gedankenlos übersetzt. Hier aber sind die betreffenden Wörter ἀπόκλεισμα καὶ καταῤῥάκτης. Ist nun צינוק oder richtiger צינור ein Wasserlauf, kann da nicht מהמכת eine Schleuße sein, welche dazu dient, den Lauf des Wassers zu befördern oder zu hemmen? Das würde sich eng an das Verbum הפך anschließen, „umdrehen", also eine Handhabe zum Drehen. In einen solchen Kanal hat Paschchur den Propheten auf kurze Zeit eingesperrt, und hier rieth Schemaja, denselben durch einen Wassersturz in einen Kanal nüchtern zu machen.

Cap. XXX—XXXI übertreffen alle voraufgehenden unebenen Verse an Zusammenhangslosigkeit. Aber nur Movers und Hitzig haben sich eingehend damit beschäftigt, Ewald dagegen fand Alles vollständig eben und glatt. Tendenziöse

Interpolationen kommen entschieden darin vor, aber sie sind nicht so charakteristisch ausgeprägt, daß man sie mit Movers dem Autor der deuterojesajanischen Reden vindiciren müßte oder könnte. Zunächst muß die Frage erledigt werden, ob diese beiden, engzusammenhängenden Stücke überhaupt Jeremianisch sind; denn mehrere Verse setzen den Untergang des Königthums und Jerusalems so entschieden voraus, daß man das Ganze ohne diesen Hintergrund nicht erklären kann. V. 30, 9: ואת דוד מלכי אשר אקים להם, ein König vom Hause Davids soll wieder eingesetzt werden. Damit hängt der voraufgehende V. zusammen, der völlige Unterjochung des Volkes voraussetzt.

Von V. 10—11 nicht zu sprechen, welche geradezu von der bereits erfolgten Gefangenschaft, Zerstreuung und Rückkehr aus fremdem Lande sprechen, da sie möglicherweise interpolirt sind. Aber auch V. 18—21 sprechen deutlich von Rückkehr aus dem Exile. Ebenso V. 31, 28 von bereits erfolgter Zerstörung und von der Verheißung wieder aufgebaut und eingepflanzt zu werden. כאשר שקדתי לנתוש ולנתוץ ולהרס ולהאביד ולהרע כן אשקד עליהם לבנות ולנטוע. Endlich V. 38 הנה ימים [באים] · · · ונבנתה העיר ה׳ וגו׳ giebt doch unzweideutig zu verstehen, daß Jerusalem bereits zerstört war.

Indessen können die Haupttheile dieser zusammenhängenden, nicht gesprochenen, sondern niedergeschriebenen Weissagung von der Unvergänglichkeit der beiden Volkshälften Israel und Juda, nur von Jeremia stammen. V. 31, 28 לנתוש · · · לבנות ולנטוע ist besonders ein Kriterium für die Jeremianische Autorschaft. Folglich kann er diese Trostworte nur nach der Katastrophe niedergeschrieben haben, als jeder Mann (von den Ueberlebenden) die Hände an den Weichen hielt gleich einer gebärenden Frau „und alle Gesichter gelb vor Gram geworden" (30, 6). Das Thema ist in 30, 3 gegeben כי הנה ימים באים ושבתי את שבות עמי. Vorher wird aber Juda noch eine größere Noth

erleben (30, 7) הוי כי גדול היום ההוא · · · ועת צרה היא ליעקב (hinter גדו noch zu ergänzen ונורא). Der Name Jakob steht hier für Juda. Sämmtliche Theile, welche zu diesem Thema gehören, machen sich durch den Eingang ביום ההוא, oder בעת ההיא oder הנה ימים באים respective בימים ההם kenntlich. Es gehören also dazu 30, 1—9 (mit Ausschluß von 10, 11, welches LXX hier nicht haben, vgl. weiter), ferner 12—22 (mit Ausschluß von 23—24, die in einer anderen Stelle vorkommen), ferner 31, 1 (mit Ausschluß von 2 und 26, da in diesem langen Stücke dieses Kriterium auch nicht ein einziges Mal vorkommt), endlich gehören noch dazu V. 27 bis Ende. Vgl. weiter zu 33, 10—14.

Alle diese Verse sind von Jeremia nach bereits erfolgtem Exile niedergeschrieben worden.

Zu 30, 8 ist zu bemerken, daß die zweite Person צואריך und מוסרותיך auffallend sind. LXX haben dafür 3. Pers. Plural: τραχήλου αὐτῶν, δεσμοὺς αὐτῶν, besser aber 3. Pers. Singul. אשבר עלו מעל צואריו ומוסרותיו אנתק (aus ו durch Verlängerung ist ך geworden), dann paßt dazu ולא יעבדו בו עוד. Als Gegensatz (V. 9) ועבדו את ה׳, daran schließt sich V. 12 f. אנוש לשברך (leg. אנוש לי שברך), welche Gottes inniges Mitleid mit den Leiden seines Volkes ausdrücken, Leiden, welche wegen der großen Sündhaftigkeit verdient und nothwendig waren. — V. 13 אין דן דינך למזור רפואות תעלה אין לך. Wenn למזור auch Pflaster oder dergleichen bedeuten soll, dann wäre die Häufung gezwungen. In Hosea 5, 13 steht מזורו in Parallel mit חליו. Es bedeutet also eher ein „Leiden". Es hängt wohl mit dem Stamm זרה zusammen, „aneckeln", „Eckel empfinden", לזרא zum Eckel. דראון = זראון Eckel, also למזור für die eckele Wunde רפואות תעלה אין לך giebt es keine Heilung durch Umschlag. — V. 14 על רוב עונך macht ihn viel zu lang. Es ist eine Dittographie vom folgenden V. מה תצעק על שברך · · · על רב עונך עשיתי · · ·. Uebrigens muß statt עצמו חטאתיך gelesen werden

עֹצֶם חטאתיך. — V. 16 לכן, wie oben S. 97 zu l. nach Maso
אכן. — Ob die L.A. der LXX statt צריך כלם בשבי ילכו
κρέας αὐτῶν πᾶν ἔδονται = בשרם יאכלו vorzuziehen ist [1]
Es würde bedeuten, daß die Feinde vor Hunger ihr eig
Fleisch verzehren werden. Dann würde die Fortsetzung
שאסיך למשסה zu sehr abfallen. — V. 17 ציון היא. Höchst unb
holfen zeigen sich die Ausll. bei dieser Stelle; צָיוֹן bedeutet e
dürrer, öder Platz. Davon hatte wohl auch Zion ursprüngli
seinen Namen, von dem Felsen, welchen die Jebusiter so befesti
hatten, daß die Helden Davids ihn nur mit großer Anstrengu
erobern konnten. Also hier zu l. צָיוֹן היא als Wortspiel, „öde ist si
צִיּוֹן ist צָיוֹן geworden. V. 23—24 müssen ganz von hier elimini
werden; sie stammen von 23, 19—20, wo sie hinpassen, hi
aber stören sie nur den Zusammenhang. Sie gehören zu d
nicht selten in Jeremia vorkommenden versprengten Verse
Demgemäß schließt sich 31, 1 eng an 30, 22 und zwar mit d
Erwartung וכל משפחות ישראל, allen ohne Ausnahme.

---

[1]) Ewald adoptirte diese L.A., da er aber das in die Mi
gesetzte πᾶν nicht unterbringen konnte, so beging er einen komisc
blunder: „man liest und erklärt besser כְּלֹם בשרם יאכלו, denn das ם
kann dem neuhebräischen כְּלוּם entsprechen und „ganz" ausdrücke
כלום bedeutet aber gerade „irgend etwas" אום — כל. S. Levy
Lexicon s. v.

(Fortsetzung folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

2. Israel. Polemisches.

Die Liebe Gottes zum Menschen überhaupt bekundet sich in seiner Gottesebenbildlichkeit; die Liebe Gottes zu Israel insbesondere beweist die Benennung der Israeliten als Kinder Gottes (Deut. 14, 1) und ebenso die Offenbarung der Gotteslehre an sie, des „köstlichen Werkzeuges, mit dem Himmel und Erde erschaffen wurden" (Prov. 4, 2) [1]. Gott ist der Entsündiger Israels. Heil euch, Israeliten, — so rief Akiba mit Hinblick auf den Versöhnungstag aus — vor wem reiniget ihr euch und wer ist es, der euch rein macht? Euer Vater im Himmel [2]! — Wenn Gott Israel aus Egypten erlöste, erlöste er auch sich selbst mit ihnen: mit diesem Gedanken erklärte A. gegen El. b. Hyrkanos die schwierigen Schlußworte von II Sam. 7, 23 [3]. An und in Israel thut sich Gottes

[1] Aboth 3, 14, s. oben S. 269, A. 3. Auch ein Satz Ismael's beginnt mit . . . חביבין ישראל (s. oben S. 209, Anm. 2. Für den ersten Satz Akiba's vergleicht Taylor den Anfang des 3. Cap. des 1. Briefes Johannes': *Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν.* Auch im Gespräche mit Rufus (Baba bathra 10 a) betont Akiba die Gotteskindschaft Israels nach Deut. 14, 1, s. unten, S. 305.

[2] M. Joma c. 8 Ende, mit Anwendung von Ezech. 36, 25 und Jerem. 17, 13, und Erkl. von מקוה an letzterer Stelle = Reinigungsbad. Diese Anwendung der Stelle in Jeremia wird auch A.'s Lehrer, El. b. Hyrkanos zugeschrieben, s. oben S. 300*, A. 2.

[3] Die Stellen sind oben S. 310*, A. 6 angegeben. Was in Mech.

Größe, Macht und Herrlichkeit kund; so deutete Akiba die Attribute in I Chr. 29, 11, in denen er Anspielungen auf die Befreiung Israels aus Egypten, auf die Offenbarung, auf Jerusalem und das Heiligthum fand [1]). Israels Aufgabe ist es, Gottes Herrlichkeit und Preis vor allen Völkern der Erde zu verkünden, nach Exod. 15, 2 [2]).

Das Lebenselement Israels ist die Beschäftigung mit der Gotteslehre. Als Akiba trotz der darauf stehenden Todesstrafe Lehrversammlungen hielt und ihn Pappus b. Jehuda, ein wohlwollender Friedensfreund, abmahnte, erwiedert er mit der Fabel vom Fuchs, der die durch Netze und Fangen beunruhigten Fische einlud, auf's Trockene zu kommen und da in Sicherheit zu leben, darauf aber natürlich eine abschlägige Antwort erhielt. So dürfe auch Israel selbst in den Zeiten der größten Gefahr und Beunruhigung sein Lebenselement, die Thora, nicht verlassen [3]). — Die Bedeutung der Aeltesten (Weisen, Lehrer) Israels veranschaulichte er folgendermaßen:

---

zu 12, 41 und Sifré zu Num. § 84 unmittelbar nach Akiba's Erklärung folgt, die Darlegung von Gottes Wanderung mit Israel durch's Exil, ist nicht mehr von Akiba, sondern steht in Sifré zu Num, § 161, im Namen R. Nathan's, in b. Megilla 29a im Namen Simon b. Jochai's. (Vgl. Friedmann, Einl. zu seiner Mechiltha-Ausgabe, p. LVII). In Exod. rabba c. 42 gegen Anf. wird zu Hosea 7, 13 die Frage gestellt: Welche Lügen redeten sie gegen Gott? Akiba — lautet die Antwort — lehrte hierüber, daß die Israeliten behaupteten, Gott wäre es bei der Befreiung aus Egypten nicht so sehr um das Volk, als um ihn selbst zu thun gewesen; sich selbst erlöste er, nicht nur uns (לך in II Sam. 7, 23 ist als Accusativobjekt aufgefaßt). — In Exodus rabba c. 15 wird ein Ausspruch Meir's, ebenfalls auf II Sam. 7, 23 basirend, citirt, der das לכם in Exod. 12, 2 so ergänzt: לי ולכם היא הגאולה.

[1]) Ber. 58 a unt.: כמתניתא תנא משמיה דר' עקיבא.

[2]) Mech. z. St. (וה אלי ואנוהו): אדבר בשבחיו של מי שאמר והיה העולם כשני כל אומות העולם. Daran knüpft sich Deutung von Versen aus dem Hohenliede, s. unten.

[3]) Ber. 61 b; M. Mischle zu 9, 2. S. Grätz IV, 176. S. den gleichen Gedanken mit einem Bilde aus der Pflanzenwelt bei Josua b. Chananja, S. 454*.

Israel wird — in der h. Schrift — mit dem Vogel verglichen; wie der Vogel ohne Flügel nicht fliegen kann, so kann Israel nichts thun ohne die Aeltesten [1]).

Als Rechtsgrundsatz sprach Akiba aus, daß auch die Armen in Israel als Freie zu betrachten sind, die in ihren Vermögensverhältnissen heruntergekommen seien; denn Alle sind Nachkommen Abrahams, Isaks und Jakobs [2]). In einem volksthümlichen Spruche nennt er die Armut eine Zierde Israels. „Schön steht die Armut der Tochter Jakobs, wie ein rother Riemen am Kopfe eines weißen Pferdes [3])". Indessen weiß die Ueberlieferung zu berichten, daß Akiba die Reichen in Ehren hielt [4]), wahrscheinlich weil die von ihnen angehäuften Güter ein Mittel zur Erhaltung des meist armen Volkes waren. — Bezeichnend ist übrigens sein Ausspruch, daß über die aus Egypten mitgenommenen Schätze an Silber und Gold

---

[1]) Lev. r. c. 11 Ende: נמשלו ישראל לעוף מה העוף הזה אינו פורח בלא כנפים כך ישראל אינן יכולין לעשות דבר חוץ מזקניהן. In Exod. r. c. 5 und Tanch. שמות Ende steht vor נמשלו das Fragewort למה und die Schlußworte lauten: אף ישׂ׳ אינם יכולין לעמוד בלא זקנים. Die Frage knüpft wohl an Hoh. 2, 14 an.

[2]) M. B. Kamma 8, 6. Vgl. auch die Bar. Sabbath 128 a.

[3]) Lev. r. c. 35 Anf. (danach Jalk. zu Lev. § 670): יאה מסכנותא לכרחיה דיעקב כערקא סומקא ברישא דסוסיא חיורא. Vorhergeht ein analoger Spruch von Acha (Acha als Tradent im Namen Akiba's, s. oben S. 121, A. 3). In Lev. r. c. 13 (daraus Jalk. zu Lev. § 536 Anf. und zu Jes. § 256) ist ר׳ עקיבא אומר ausgefallen, ferner statt des „Kopfes" das „Herz" genannt. In Pesikta 117 a (ebenso Schir r. zu 1, 4 und Jalk. zu Hoh. § 981) ist der „Nacken" (קדלית) des Pferdes genannt. — In Babylonien kannte man nicht den Ursprung des Satzes, und Samuel, nach Anderen Joseph, citirte ihn als Volkssprichwort (אמרי אינשי) Chagiga 9 b, mit Aenderungen im Ausdrucke: יאי עניותא לידודאי כברוא סומקא לסוסא ד׳ (Jalk. zu Jes. § 328 hat für ברוא, wie im Midrasch: ערקא). Ueber ברוא, wofür es eine Variante ורדא giebt, s. Kohut, Aruch II, 188.

[4]) ר״ע מכבד עשירים Erubin 86 a. Ueber Akiba's Reichthum s. Nedarim 50 a.

alle Propheten Wehe gerufen haben, wie Jeſ. 1, 22, Hoſea 2, 10 und 8, 4 [1]).

Die Zuverſicht, daß Iſraels Staat und Heiligthum bald wieder hergeſtellt würden, war ſo lebendig in Akiba, daß er ſowol Angeſichts der überwältigenden Größe des ſiegreichen Rom, als Angeſichts der Trümmer Jeruſalems im Hinblick auf die Zukunft lachen konnte, während die übrigen Weiſen, in deren Geſellſchaft er war, weinten [2]). Dieſe Zuverſicht drückt auch die Benediktion aus, die Akiba für den Peſachabend, der am ſchmerzlichſten an den Verluſt der Opferſtätte erinnerte, einſetzte: „So möge uns der Ewige, unſer Gott und Gott unſerer Väter erreichen laſſen die Feſte und die Feierzeiten, die uns bevorſtehen, in Freude über den Wiederbau der Stadt und in Wonne über den Tempeldienſt, damit wir genießen von den Peſach- und anderen Opfern u. ſ. w. [3])". Seiner Frau ließ er einen goldenen Schmuck machen — wol ein Diadem — der die heilige Stadt darſtellte und ſo beſtändig an Jeruſalem erinnern ſollte [4]). Die Trauer am 9. Ab, dem Tage der Zerſtörung des Heiligthums ſoll keinerlei

---

[1]) Gen. r. c. 28 g. E. הכל קראו תגר על הכסף ועל הזהב שיצא עמהם ממצרים.

[2]) S. oben S. 259*. Dieſelbe Fähigkeit, Licht und Troſt zu ſehen, wo Andere verzagten, bekundete Akiba auch am Krankenlager ſeines Lehrers El. b. Hyrkanos, Synh. 101 a, ſowie, als er einmal Gamliel über einen peinigenden Gedanken tröſtete, ſ. oben S. 260*.

[3]) M. Peſachim 10, 6.

[4]) In Sabb. 59 a b erklärt Rabba b. b. Chana im Namen Jochanan's den Schmucknamen der Miſchna (Sabb. 6, 1) עיר של זהב mit den Worten: ירושלם דדהבא כדעבד לה ר"ע לדביתהו In j. Sabb. 7 d giebt der bab. Amora Jehuda die Erkl. כגון ירושלם דדהבא; dann folgt die auch j. Sota 23 d zu leſende Anekdote, wie Gamliel's Frau die Akiba's ob des genannten Schmuckes beneidete, Gamliel aber ſie auf die Verdienſte der hingebungsvollen Gattin Akiba's um die Größe ihres Gatten hinwies. In b. Nedarim 50 a, wo die poeſievolle Erzählung von dieſer opferwilligen Gattin zu leſen iſt, iſt derſelben auch der Zug von dem Schmucke, mit dem nachher Akiba die treue Gefährtin beſchenkte,

Arbeit stören. Wer an diesem Tage arbeitet, sagte Akiba [1]), der wird niemals von seiner Thätigkeit ein Zeichen des Segens erblicken.

Welchen Antheil Akiba an dem letzten großen, einen Augenblick lang erfolgreichen, Versuche der Wiederherstellung von Israels Selbständigkeit genommen hat, ist bekannt. Manche erhaltene Schriftdeutung von ihm scheint bestimmt gewesen zu sein, das Volk zu ermutigen und anzufeuern. Den Helden, der an die Spitze des jüdischen Aufstandes trat, den Mann aus Koziba begrüßte er mit einer Deutung von Num. 24, 17, die auf einem Wortspiel beruht; er sieht in ihm den „Stern, der aus Jakob hervortritt", den König Messias [2]). Während dies von dem einen Schüler A.'s, Simon b. Jochai, tradirt wird, überliefert ein anderer Schüler, Jehuda b. Ilai, die Deutung zu Gen. 27, 22: „Die Stimme Jakobs schreit ob dessen, was die Hände Esau's — Rom's, — an Gewaltthaten verübt haben [3])". Die Niederwerfung der Helden von Bethar

einverwoben: In der größten Dürftigkeit verspricht er ihr: אי הוי לי רמינא ליך ירושלם דדהבא.

[1]) Taan. 30 b.

[2]) Jer. Taan. 68 d חני ר"ש בן יוחי עקיבא רבי היה דורש דך כוכב מיעקב ד' כחבא מי' אמר ר' יהודה רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כחב ר' יהודה die Deutung ausgefallen, welche in der nächsten Anmerkung citirt ist, wahrscheinlich durch Homoeoteleuton, da mit רבי היה דורש [עקיבא] sowol die von Simon b. Jochai, als die von Jehuda b. Ilai im Namen ihres Lehrers überlieferte Deutung eingeleitet wurde. Auch wenn עקיבא vor רבי nicht ergänzt wird, giebt dieses einen guten Sinn: „mein Lehrer" d. i. Akiba. Derenbourg 423, n. 1 nimmt unrichtig an (s. auch Frankel's Bemerkung in Monatsschrift, 1854, S. 141), daß unter רבי der Patriarch Jehuda I zu verstehen sei. In Echa r. ist ferner nach j. Taan. zu ergänzen ר"ש בן יוחי אומר.

[3]) Jer. Taan ib. חני א"ר יהודה בר אילעי רבי היה דורש . . . קולו של יעקב צוח ממה שעשו לו ידי עשיו בביתר. In Gen. r. c. 65 fehlt בביתר und ebenso die Nennung Akiba's als Autor: ר' יהודה בר אילעי היה דורש הקול קולו של יע' מצוחח ממה שעשו ידים ידי עשיו. Vor היה ist zu ergänzen אמר רבי.

sieht er angedeutet in der Androhung, Lev. 26, 19: Ich werde brechen den Stolz eurer Macht; das seien die Kriegshelden Israels, wie Joab und die ihm gleichen [1]). Andererseits benimmt er der Androhung, Lev. 26, 38, daß Israel unter den Völkern untergehen werde, die entmutigende Wirkung, indem er erklärt, daß sie sich bloß auf die zehn Stämme beziehe, die nach Medien in's Exil geführt wurden [2]). — Besonders charakteristisch ist ein Dialog zwischen Israel und den Heidenvölkern, welchen Akiba mit Zugrundelegung von Versen des Hohenliedes dichtete [3]). Die Völker der Welt fragen Israel: „Was ist dein Freund vor anderen Freunden, daß du uns so beschwörst?“ (Hoh. 5, 9). Was ist's, daß ihr so für ihn sterbet und so für ihn getödtet werdet (nach Hoh. 1, 3, wo עלמות =

---

[1]) Sifrâ z. St. 111 d: אלו הגבורים שבישראל כגון יואב בן צרויה וחבריו.

[2]) Sifrâ z. St. 112 b: אלו עשרה שבטים שגלו למדי. Es ist bemerkenswerth, daß Sifrâ zu beiden Deutungen Akiba's entgegenstehende Deutungen im Namen von „Anderen“ (אחרים, nach Horaj. 13 b wäre damit Meir gemeint) bringt, welche die friedliche Tendenz zu vertreten scheinen. Der Stolz Israels sind die Vornehmen, wie Pappus b. Jehuda (s. oben S. 298) und Julianus aus Alexandrien, nicht die Kriegshelden (s. Grätz IV, 441, der יהודה בן nach פפוס streicht); und das „Untergehen“ ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern auf das Exil zu beziehen (אין אובדן אלא גולה). Aehnlicher Art ist auch die in Echa rabba zu 1, 1 mitgetheilte Controverse zwischen Akiba und den übrigen Gelehrten. Jener findet in dem Worte כאלמנה die Hindeutung darauf, daß Jerusalem nur theilweise verwitwet sei, nach den zehn Stämmen, aber nicht nach Juda und Benjamin. Die Anderen sagen, wenn es auch ganz verwitwet sei, so bleibt ihm doch Gott (nach Jerem. 51, 5).

[3]) Mech. zu Exod. 15, 2, im Anschluß an die oben S. 298, A. 2 angeführte Deutung, anonym in Sifrê zu Deut. § 343. Die einzelnen Bestandtheile dieses Ausspruches Akiba's finden sich anonym im Schir rabba 1.) Zu 1, 3: על כן עלמות אהבוך זה דורו של שמד שנאמר כי עליך הורגנו כל היום (עלמות ebenfalls in על מות zerlegt). 2.) Zu 5, 9: אריה אומרים לישראל מה דודך מדוד מה אלוה הוא מאלוהות מה מסדרון . . . חוא מספרונין. 3.) Zu 6, 1: או"ה אומרים לישראל אנה הלך דודך . . . מה כנסת ישכאל משיבה מה טיבכם שואלים עליו ואין לכם חלק בו . . .

על מות = עד מות, und ψ 44, 23)? Ihr seid ja schön, ihr seid ja tapfer, kommet und vermenget euch mit uns! Israel aber erwiedert: Kennet ihr ihn nicht? Wir wollen euch einen Theil seines Ruhmes verkünden! „Mein Freund ist glänzend u. s. w." (Hoh. 5, 10). Wie nun die Völker seinen Ruhm hören, sagen sie zu Israel: Wir wollen mit euch gehen; „wohin ist dein Freund gegangen, wohin wandte sich dein Freund, wir wollen ihn mit dir suchen!" (Hoh. 6, 1). Israel aber spricht: Ihr habet keinen Antheil an ihm, sondern „ich gehöre meinem Freunde an, und mein Freund gehöret mir" (Hoh. 6, 2 und 2, 16).

Den Unterschied zwischen dem Götterglauben der Völker und dem Gottesglauben Israels gab Akiba in seiner Auslegung von Exod. 20, 23 „ihr sollt mit mir nicht machen, Götter aus Silber und Götter aus Gold sollt ihr auch nicht machen". Der erste Satz will sagen: Ihr sollt mit mir nicht verfahren, wie Andere mit ihren Göttern verfahren; wenn ihnen ein Glück begegnet, ehren sie ihre Götter, wie es geschrieben ist (Hab. 1, 16): darum opfert er seinem Netze u. s. w., und wenn Unheil über sie kömmt, verfluchen sie ihre Götter, wie es heißt (Jes. 8, 21): er flucht seinem König und seinem Gotte. Ihr hingegen, danket mir, wenn ich Glück über euch bringe und danket mir, wenn ich Unheil über euch bringe [1])!

Noch schärfer ist die Polemik gegen das Heidenthum in einem Gespräche mit dem „Tyrannen" Rufus [2]), der Akiba lange Zeit gefangen hielt. Es sind einige ihrer Religions-

---

[1]) Mechiltha zur St. (s. oben S. 76). Die darauf folgenden biblischen Beweise dafür, daß auch Unheilsschickungen Gottes dankbar aufzunehmen sind, stehen in anderem Zusammenhange auch in einem anderen Ausspruche Akiba's, s. unten Abschn. 6, zu Anfang.

[2]) טורנוס רופוס; Titus Annius Rufus oder Tinius Rufus, s. Grätz IV, 447. Renan, l'Église Chrètienne, p. 192 f., zieht nach Borghesi die Lesung Tineius vor.

gespräche erhalten, die als gänzlich erdichtet zu betrachten wir keine Ursache haben. Rufus scheint eine gewisse Vertrautheit mit der heiligen Schrift und dem Gesetze des Volkes besessen zu haben, zu dessen Henker und Unterdrücker er bestellt war. Einmal fragte er Akiba [1]: Warum haßt uns — Heiden — Gott, wie es gesagt ist (Mal. 1, 3) „und Esau hasse ich"? Akiba bittet, die Antwort erst am folgenden Tage geben zu dürfen. Am nächsten Morgen fragt ihn Rufus, was er in der Nacht geträumt habe. Akiba erzählte einen Traum von zwei Hunden, die Rufus und Rufina geheißen hätten. Wie, rief Rufus erzürnt aus, du benennst deine Hunde nach meinem Namen und den meiner Frau, das verdient den Tod! Da sprach Akiba: Du zürnst, weil ich Geschöpfe, welche sich nähren, sich fortpflanzen und sterben wie du, mit deinem Namen benannte; und du nimmst ein lebloses Holz und benennst es mit dem Namen Gottes, „der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet", der „tödtet und belebt", sollte er euch nicht hassen? — Betraf diese Frage das Verhältniß Gottes zu den Heiden, so ist ein anderes Gespräch zwischen Rufus und Akiba überliefert [2]), worin Jener in hämischer Weise die Frage stellte: Wenn euer Gott die Armen liebt, warum versorgt er sie nicht? Akiba erwiederte: Damit wir — durch die geübte Wohlthätigkeit — uns von den Höllenstrafen retten. — „Verfallet ihr so nicht vielmehr der Strafe? Wenn ein König auf seinen Diener zürnt, ihn in's Gefängniß wirft und ihm Nahrung zu reichen verbietet, wird der König nicht über Jemand zürnen, der dennoch

---

[1]) Tanchuma, תרומה Anfang. מעשה בטורנוס רופוס ששאל את ר' עקיבא.

[2]) Baba bathra 10 a in einer Barajtha, welche zuerst im Namen Meir's berichtet: יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסן אמור לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם, und dann fortfährt וזו שאלה שאל טורנוס רופוס הרשע את ר"ע. Vielleicht hat eben Meir dies Gespräch tradirt.

acht und Jenen mit Nahrung versieht? Ihr aber heißet Diener, wie es heißt (Lev. 25, 35): Denn mir sind die der Israels Diener". Akiba erwiederte darauf mit einem deren Gleichniß: Wenn ein König über seinen Sohn mt, ihn einsperrt und ihm Nahrung zu reichen verbietet, dies ber aber wird von Jemand übertreten, wird er nicht diesen durch ein Geschenk auszeichnen? Auch wir heißen Söhne. Söhne seid ihr dem Ewigen, euerm Gotte!" (Deut. 14, 1) [1]. us gab sich noch nicht geschlagen und sagte: Ihr heißet el Söhne, als Diener Gottes, Söhne, wenn ihr seinen Willen et, Diener, wenn ihr es nicht thuet; gegenwärtig aber ist letztere der Fall. Da verwies Akiba auf Jes. 58, 7, um weisen, daß das Gebot, „dem Hungrigen von deinem Brode rechen" gerade für eine Zeit gilt, wie die der Verfolgung, welcher „du heischende Zwingherren in's Haus bringst [2])".

[1] S. oben S. 297.

[2] עניים מרודים erklärte er als bitter-ironischen Ausdruck für die Armen heischenden Steuereinheber; s. Samuel Edels z. St.

Ueber einige Namen der Rabbinen im Talmud und Midrasch.

Von

Dr. Horowitz, Oberrabbiner in Crefeld.

Es werden vielleicht schon jedem im Talmud wohl
fahrenen einige Namen von Gesetzeslehrern aufgefallen
die eine eigenthümliche, lautliche oder sprachliche Aehnli
mit gewissen besonders hervortretenden Worten in den von i
überlieferten Aussprüchen aufzuweisen haben. — H. C
spricht in seinem (hebräisch geschriebenen) מבוא התלמוד
dieser Erscheinung in folgenden Worten: „Ich habe etwas
Neues entdeckt: Mehrere Rabbinen, die in beiden Talmuden
selten bei einer Halacha oder Agada erwähnt werden, fi
den Namen nach der von ihnen ausgesprochenen Halacha
Agada). So 1) ר׳ יצחק מגדלאה, wohl nach seiner Ha
in Baba mezia 25 a והוא שעשוין כמגדלין so genannt
ר׳ זהומאי, der in Berachot 53 b den Ausspruch
כשם שמזוהם פסול לעבודה, כך מזוהם פסול לברכה. Eben
בן רחומי nach der von ihm in Nasir 13 a aufgewo
Frage: נזיר לכשיהיה לי בן ושמע חבירו ואמר · · · · או
דלמא ה״ק רחימנא לך כותיה, und endlich 4) מלאי דבורא
weil er jerus. Megillah 72 c den Vers ובדבריך עשיתי de
So weit H. Chajes. Zunächst wollen wir die hier angefü
Beispiele auf ihr wahres Maß zurückführen und feststellen
das unter 4) gegebene, auf einem vollständigen Mißverstän
der betreffenden Talmudstelle beruht. An derselben wir
Frage aufgeworfen: „Wie durfte Elias auf den An

(בכח) opfern"? Und die Antwort lautet: איר שמלאי רבירא א"ל ובדבריך עשיתי ובדיבוך עשיתי. Hier beweist klar das א"ל, welches auch in der Parallelstelle jer. Taanis 65 a (wo ריבירא geschrieben ist) nicht fehlt, daß dieses רבורא oder רבירא nicht zu dem Namen שמלאי, sondern zu dem folgenden Worte א"ל gehört. רבירא א"ל bedeutet (wie schon der Krakauer Commentar bemerkt): „Die Gottheit hat es ihm (dem Elias) so aufgetragen, es ist ihm ע"פ הדיבור geworden". Und dazu wird (unter Weglassung des selbstverständlichen שנאמר) als Beleg Kön. I, 18, 36 ובדבריך עשיתי angeführt. Im Midr. r. Waj. Cap. 22 heißt es denn in der That ausdrücklich: ואלידו מקריב בשעת איסור הבמה איר שמלאי הקב"ה א"ל, שנאמר ובדבריך עשיתי ?. — Somit reduciren sich die oben angeführten Beispiele auf drei. Wir sind jedoch im Stande, noch andere und zwar frappantere als die hier genannten anzuführen und noch dazu einige, welche die von H. Ch. für diese auffallende Erscheinung gegebene Erklärung: es sei solchen selten vorkommenden Autoren-Namen nach deren Aussprüchen beigelegt worden, als unzulässig erscheinen lassen. — Eine sorgfältige Prüfung der amoräischen Namen auf ihre Bedeutung, von denen wir hier nur einen kleinen, bestimmt abgegrenzten, freilich besonders bemerkenswerthen Kreis und zwar derjenigen der Betrachtung unterziehen, welche sprachlich oder lautlich mit den ihnen zugeschriebenen Halachas oder Hagadas verwandt sind [1]), dürfte nicht mit Geringschätzung als eine rein formale angesehen werden. Denn sie könnte auch unter Umständen die Richtigstellung mancher streitigen Lesarten und damit mancher streitigen halachischen oder agadischen Aussprüche erzielen. — Im Folgenden wollen wir nun auf die Namen

[1]) Die Zusammenstellung nnd Untersuchung all derjenigen Namen, welche häufig in Verbindung mit בן (welches dann etwa die Bedeutung von איש hat) auftreten und eigentlich nur aus äußern oder innern Eigenthümlichkeiten, oder aus gewissen Vorgängen in dem Leben der betreffenden Autoren hervorgegangene Beinamen sind, möchte gleichfalls keine unlohnende Mühe sein.

oder Beinamen hinweisen, welche theils mit Gewißheit, theils mit Wahrscheinlichkeit und theils vermuthungsweise dem oben näher bezeichneten Kreise einzureihen sind, und zum Schluß unsere Ansicht über den Grund dieser Erscheinung äußern. —

Wie wenig eingehend, um nicht zu sagen wie flüchtig der Eingangs genannte Gelehrte sich hier zeigt, beweist auch das zweite von ihm angeführte Beispiel, welches wir darum näher betrachten wollen, weil in enger Verbindung mit demselben zwei Namen auftreten, die sicherlich gleichfalls der hier behandelten Kategorie angehören. — In Berachot 53a handelt es sich darum, ob das Tischgebet gesprochen werden dürfe, bevor das übliche, zur vollständigen Reinigung der Hände bestimmte, Oel nach Tisch herumgereicht wurde. Und es heißt dann: שמן מעכב את הברכה דברי ר' זילאי, ר' ויואי אומר אינו מעכב, ר' אחא אומר שמן טוב מעכב. ר' זוהמאי אמר כשם שמזהרם בקול ידים מזוהמות . . . Hier sind doch offenbar die Namen ר' זילאי und ר' ויואי desselben Charakters, wie der des ר' זוהמאי, d. h. gleichfalls mehr fingirte, keine wirklichen Eigennamen. Jeden Zweifel darüber möchte der gleich darauffolgende Ausspruch benehmen: אמר ר' נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא ויואי ולא זוהמאי ידענא אלא . . . ; (der zwischen ihnen auftretende ר' אחא wird übergangen, obgleich auch seine Ansicht zurückgewiesen werden soll; als der wirklich existirende Name kann er nicht mit einem לא ידענא abgefertigt werden). Es hängen eben wohl alle diese drei Namen mit dem daselbst behandelten Gegenstande zusammen: dem fließenden Oel (זילאי, von זול „fließen"), welches reinigen, schön machen soll (ויואי, von יו „Schönheit") die ידים מזוהמות (זוהמאי). —

Wir wollen nun verschiedene andere Fälle und zwar zunächst die, wenn auch nur wenigen aber frappantesten anführen, in welchen Rabbinen unter denselben biblischen Namen auftreten, über welche sie sich agadisch äußern. —

In Berachot 7 b heißt es (zu Ps. 3, 1): „מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו": מזמור לדוד קינה לדוד מיכעי ליה ? אמר ר' שמעון בן אבישלום (1 משל למה"ד לאדם . . . Dieses Zusammentreffen wird man wohl schwerlich als einen bloßen Zufall ansehen wollen. —

Megillah 16 b (zu Gen. 45, 22): לכלם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימן נתן חמש חליפות: אפשר דבר שנצטער בו. אותו צדיק יכשל בו . . . אמר ר' בנימין בר יפה רמז רמז לו . . .

Midr. Ber. r. Cap. 92: אמר ר' בנימין לפי ששמעו חנינה בי"א שבטים ולא שמעו חניה כשבט בנימין . . .

Das. Cap. 53: „ויקרא אברהם את שם בנו יצחק", יצא חוק לעולם, ניתן דורייה לעולם, א"ר יצחק חפושיה (2 יו"ד כנגד עשרה, צדי ואם . . .

Daß im Jalkut neben anderen Abweichungen und Glossemen für א"ר יצחק einfach (und zwar correct) יצחק, bezogen auf den eben weiter zu deutenden biblischen Namen, steht, macht gerade dieses Beispiel für unsere Untersuchung, wie wir später sehen werden, besonders erwähnenswerth. —

Aber selbst aus der tannaitischen Zeit glauben wir Namen (und resp. Beinamen) von Rabbinen aufweisen zu können, welche aus den ihnen zugeschriebenen Aussprüchen hervorgegangen zu sein scheinen. —

Von dem bedeutenden Schüler des R. Akiba: ר' אלעזר חסמא erzählt der Midr. Waj. r. Cap. 23: er hätte an einem von ihm besuchten Orte den an ihn ergangenen Aufforderungen, das Schema vorzutragen, oder vorzubeten, nicht nachkommen können, sondern hätte jedesmal zur Antwort gegeben: לינא חכם

---

1) Ueber diese Schreibart für אבשלום siehe Tosaf. Joma 38 b und Ketubot 104 b.

2) Im Jalkut z. St. für dieses Wort: דרורייה d. i. דרור וחירות. Vergl. die geistreiche, wenn auch nicht einleuchtende Erklärung dieser ganzen Stelle von Beer in Frankels Monatsschrift 1861 S. 76. —

„ich bin kein Gelehrter, ich verstehe es nicht". Als er nun darauf tief beschämt den Ausruf der Leute hören mußte: דין הוא על מנן שוחין ליה רבי ר"א . . . „Ist dies der Vielgerühmte!" „mit Unrecht nennt man ihn Rabbi!" wandte er sich an seinen Lehrer R. Akibah. Von diesem unterrichtet, konnte er später an demselben Orte denselben Aufforderungen nachkommen. Da sprachen denn die Leute: ר' אלעזר וקרין ליה ר"א איתחכם (1 חסמא. — Im מדרש חזית werden diese Vorgänge anders erzählt. — Man sucht eben nach dem Ursprunge dieses Beinamens. Sollte er aber nicht eher in der Halacha dieses Lehrers Baba mezia 92a zu finden sein, welche die einzige ist, die auf diesem Gebiete von ihm überliefert wird, während seine anderen Halachot — ganz entsprechend seiner in Pirke Abot III, 23 gethanen Aeußerung, nach welcher קינין und פתורי נדה als גופי הלכות zu betrachten seien — nur in Terumot, Negaim u. s. w. auftreten. Nun handelt es sich daselbst (Baba mezia) um eine Definition und Verallgemeinerung der Vorschrift von Deuter. 24, 25, nach welcher es dem — gemietheten — Arbeiter im Weinberge gestattet ist, von den Trauben nach Begehr „bis zur Sättigung" zu essen. ר"א חסמא אומר לא יאכל פועל יותר על שכרו; und dies steht (wie es auch in der Gemara das. ausführlich erörtert wird) in innigem Zusammenhange mit dem Verbote: — לא תחסום שור בדישו. —

Wir wenden uns nun einem Falle zu, der schon darum von größerem Belange sein dürfte, weil er, wenn unsere Conjectur über den Ursprung des in ihm vorkommenden Namens als eine zutreffende erkannt wird, uns auf die richtige Stellung einer Mischna führt.

---

1) Ueber die Bedeutung dieses Wortes herrscht Unklarheit; zumeist wird es durch איתחזק nach Kelim 4 u. a. St. wiedergegeben: „er hat sich wieder gestärkt, aufgerafft". —

Der fünfte Abschnitt der „Sprüche der Väter" hat zu seinem Schlusse: בן בג בג אומר הפך בה והפך בה . . . בן הא הא אומר לפום צערא אגרא.

Dies sind zwei Namen von sehr problematischer Natur. Tosafot Chag. 9 b versucht schon eine Deutung derselben zu geben und führt die Ansicht (von יש מפרשים) an, daß die beiden hier genannten Mischnalehrer Proselyten gewesen seien und auch diese Benennung als Nachkommen Abrahams und Sarahs bezeichnet werden sollen, deren Namen, wie uns im Midrasch B. M. erzählt wird, durch ein ה' (oder בג, was im Zahlenwerth gleich ה' ist) bereichert wurden. Jochasin hörte, daß בן הא mit בן הא identisch sei und daß wir es also hier nur mit einem Lehrer zu thun haben. In אבות דר' נתן Abschn. 12 finden denn auch diese beiden Aussprüche im Namen eines Lehrers — und zwar Hillels überliefert. — Dies Alles giebt uns dem Gefühle Berechtigung, daß wir hier keine factischen Eigennamen und wohl auch keine realen Träger dieser Namen vor uns haben. —

Wir erlauben uns folgende Conjectur. Unmittelbar vor diesen beiden Aussprüchen befindet sich in den gewöhnlichen Ausgaben der Mischnajot (jedoch auch hier mit der Randbemerkung: נ"א ל"ג) die durch הוא היה אומר eingeleitete Betrachtung der verschiedenen Lebensalter und -Stufen. Nach der Stelle nun, die dieser Mischna hier angewiesen wird, müßte sie, bei dem vorhergehenden Spruch genannten יהודה בן תימא gehören. Dies steht aber in Widerspruch mit den Manuscripten und vielen alten Mischnaausgaben. Nach einigen rührt die Betrachtung von שמואל הקטן her (s. מדרש שמואל), nach den meisten aber, (so auch im Machsor Salon.) gehört sie einfach an den Schluß des Abschnittes und hat also den בן הא zum Autor. Auf die Bestätigung dieser Angabe, daß diese Mischna ihren Platz am Schlusse des Abschnittes hatte,

sowie zugleich auf den muthmaßlichen Grund für die spä
Verschiebung derselben führt uns gerade der Einw
den Tosafot Jomtob z. St. gegen diese Angabe geltend
machen sucht. Er sagt: נהירא, דאין לומר שיהא סיום
המסכתא: ובטל מן העולם. Dieses einigermaßen supersti
Bedenken, das schwerlich sehr alten Datums ist und keinesw
in dem Maße bei der Redaction der Mischna obgewaltet
wie es der Genannte aus zwei Stellen deduciren möchte,
eben nachträglich hier mitgespielt. Man nahm spät
als namentlich die Spr. d. V. so populär und noch dazu
den Gottesdienst hineingezogen wurden, an dem ominösen Sch
(„wie todt, dahin und der Welt abgestorben") Anstoß und rü
diese Mischna ohne jede Aenderung eine Stelle zurück.
aber beginnt dieser Ausspruch über die verschiedenen Altersstufe
בן ה' למקרא · · · — und gehört dem בן ה' (oder א
an. — Man verdoppelte dieses ה' und nannte den Aut
בן ה' ה' wohl um des Gleichklanges willen mit dem ihm vora
gehenden בן בג בג. Und dieser? Nun, ob er nicht aus d
בַּהּ entstanden ist, das fünfmal in diesem kleinen Ausspru
vorkommt (פך בַּהּ והפך בַּהּ דכלה בַּהּ ובַהּ תחזי · · · ובלה בַּהּ
und das wegen des Mappik doch so klingt und früher viellei
so ausgesprochen wurde, wie בַּג?[1]). —

Und nun noch einige Fälle, bei denen wir einen solch
Zusammenhang zwischen Namen und Ausspruch verm
then. —

Aboda sara 32 a heißt es: הבא ברוקבאות של נכרים
· העיד שמעון בן גודא לפני בנו של ר"ג על ר"ג ששתה ממנו בעכ
ולא הודו לו. Nun sind רוקבאות „Schläuche" (נודות) und גודא (

[1]) Der Name בן בג בג kommt noch einige Mal und הא הא
(in der Form בר הי הי) einmal im Talmud (Chagiga 9 b), wie
scheint bei einem Amoräer vor. — Es mögen eben diese Bezeichn
gen mit der Zeit als wirkliche Namen in Geltung gekommen sein.

bedeutet gleichfalls „der Schlauch“ (s. Sabb. 138a חולין אף הגוד; Succa 48b: משונין ליה גודא ומלינן ביה מיא). Diesem „Zeugniß“ mit dem hinzugefügten ולא הודו לו wird das. ein gleiches mit dem Vermerke הודו לו im Namen desselben Rabbinen gegenübergestellt. Wenn er hier בן גודע (statt גודא) genannt wird, so ist diese Aenderung offenbar nachträglich zu Gunsten des zweiten Versuches geschehen, der dort zur Beseitigung des Widerspruches zwischen den beiden Ueberlieferungen gemacht wird: איבעית אימא גודא לחוד וגודע לחוד.—

Daß der Name ר' טביומי, der in Talm. jerus. Berach. II, 1 bei einer halachischen Frage auftritt und noch einige mal Talm. babli nur gelegentlich erwähnt wird, nicht als selbständiger Eigenname gelten darf, und daß der Träger desselben in einiges Dunkel gehüllt ist, geht für uns aus Manchem hervor. In Baba batra 12b wird uns berichtet, daß מר בר רב אשי in seinen Unterschriften unter diesem Namen figurirte (מאן חתם טביומי כרכנן, אנא). — Synh. 97a wird ein die strenge Wahrheitsliebe betreffender Ausspruch von „Einem der Rabbinen“ (החוא מרכנן) wiedergegeben, der ר' טבוח, nach Andern ר' טביומי (in der Parallelstelle Baba mezia 49a dafür ר' שמואל בר זוטרא) geheißen hat. —

Nun wird dem ר' טביומי in Ber. rabba Cap. 4 ein sinniger Ausspruch zugeschrieben, der auf die Frage Bezug hat: warum bei dem zweiten Schöpfungstage in Gen. 1 das bei allen andern befindliche Wort: „Und Gott sah, daß es gut sei“ fehle: למה אין כתיב ביום שני כי טוב. R. Chanina giebt als Grund an: שבו נבראת מחלוקת, weil mit diesem Tage der Streit geschaffen wurde, die Trennung erfolgt ist — zwischen Wasser und Wasser (ויהו מבדיל בין מים למים). Darauf: א"ר טביומי אם מחלוקת שהיא לחיקונו של עולם ולשמו אין בה כי טוב, מחלוקת שהיא לערמתו של אותו כמה וכמה. Hier dürfte wohl der Zusammenhang zwischen Name (טביומי) und dem Thema der agadischen Aeuße-

rung (טוב — יום) nicht zu verkennen sein. Es liegt nun wohl die Annahme nahe, daß in diesem Ausspruche der Ursprung für jenen Namen oder Beinamen zu suchen und daß der in den Talmuden genannte טביומי mit dem hier angeführten wirklich identisch sei. — Da jedoch im Jalkut das. derselbe Ausspruch anonym wiedergegeben wird, so haben wir es hier eher mit demselben Fall, wie oben bei ר' יצחק zu thun, auf den wir noch zurückkommen. —

Ob Talm. j. Pesachim 33 b: אמר רבה בשם ר' שמעון בר יוסי בר לקוניא, לוקין על החומי שבת nicht gleichfalls unter unsere Beispiele einzureihen wäre? —

Ebenso vielleicht Erubin 67 b: כעי מיתה רבא בר חקלאי מר' הונא, פתוח לקרפף מהו. — Nun ist קרפף ein umzäunter Raum zum Holztrocknen, פתוח לקרפף ein freies Feld, was ja חקלא bedeutet. —

Obgleich wir wohl noch einige mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit zu dieser Kategorie von Namen gehörende Beispiele anzuführen vermöchten, so wollen wir uns doch mit den gegebenen als den charakteristischsten begnügen und zur Erklärung dieser eigenthümlichen Erscheinung übergehen. —

So viel dürfte schon aus den von uns ermittelten Beispielen mit ziemlicher Klarheit hervorgehen, daß die Eingangs erwähnte Ansicht, es seien solchen selten vorkommenden Rabbinen nach den von ihnen ausgegangenen Halachas oder Hagadas Namen beigelegt worden, für die meisten der hier genannten Fälle nicht ausreichend ist und streng genommen auch nicht einmal für die zur Unterstützung dieser Annahme angeführten drei Beispiele. — Haben wir es nämlich nach dieser Erklärung mit wirklichen, bestimmten Autoren zu thun, denen nur durch die, dem Inhalte ihrer Aussprüche entlehnten Namen eine nähere Bezeichnung oder Auszeichnung verliehen werden soll, so hätten diese ja nur den Charakter von Beinamen; es ist

dann nicht recht zu begreifen, warum beispielsweise bei 2) und 3) die Vornamen, wie überhaupt die wirklichen Eigennamen fehlen, und ganz unbegreiflich wird die Sache bei denjenigen von uns angeführten Fällen, wo Eigennamen von Rabbinen mit denjenigen aus der Bibel übereinstimmen, an welche deren Betrachtungen sich knüpfen. Den Autoren, oder gar (wie oben bei ר׳ שמעון בן אבישלום) ihren Vätern den Aussprüchen zulieb einen anderen, einen biblischen Namen beizulegen, wäre ja ganz unstatthaft und käme einer irreführenden Namensänderung gleich. —

Wir glauben deshalb, daß wir es bei diesen eigenthümlichen Fällen gar nicht mit einer wirklichen Namengebung, nicht mit einer ursprünglichen Bezeichnung von Autoren zu thun haben, sondern daß die Entstehung wenigstens der meisten dieser Namen und Beinamen auf Irrthümer oder Nachlässigkeiten der Copisten, auf gewisse Wortverschiebungen und Abschreibefehler zurückzuführen sei. — In Bezug auf den Talmud möchte sich die Sache wohl so verhalten: Sicherlich sind jene, noch heute in ziemlich großer Anzahl vorhandenen, mnemotechnischen Zeichen im Talmud, die sogenannten סימנים, welche durch einzelne den betreffenden Aussprüchen entnommene, markanteste und häufig umgeformte Worte auf die Pointen in den folgenden verschiedenen Verhandlungen hinweisen, sehr alten Ursprungs. — Je weiter zeitlich zurück desto mehr ist ja die „Tradition" ein wirklich mündliches Studium und desto nothwendiger und häufiger sind solche Stützpunkte für das Gedächtniß. — Diese in den alten Exemplaren sei es nach Art der uns erhaltenen Ueberreste, inmitten des Textes, oder sei es am Rande desselben vermerkten „Zeichen" werden sich nicht immer kenntlich genug vom Texte abgehoben, nicht streng genug von ihm gesondert haben. Liegt es nun nicht da nahe, daß von dem ungelehrten oder wenig prüfenden Abschreiber, zumal bei solchen Aussprüchen

wo der Name des Autors fehlte, oder derſelbe nur mit dem Vornamen bezeichnet wurde, jene Zeichen als Beſtandtheile des Textes und zwar — da ſie an ſich unverſtändlich und im Zuſammenhange ohne Sinn waren — als Namen oder Beinamen betrachtet und hingeſchrieben wurden? So ſtellt ſich בן רחומי ganz deutlich als סימן für die beiden daſelbſt aufgeworfenen Fragen dar, deren eine das (לכשיהיה לי בן) בן und deren andere das (לך כתיה) רחימנא betrifft; ſo auch das והומאי für מהדם und ſo vor allem in dem von uns in Berachoth aufgezeigten Fall, wo aus dem gedeuteten Pſalmvers das אבשלום בנו wohl als סימן herausgehoben wurde, weil ja darauf in dem Gleichniß des R. Simon der Nachdruck liegt (David dankte Gott, daß es nicht ein gefühlloſer Fremder, ſondern Abſalom ſein Sohn war, der gegen ihn auftrat). Dieſes bei dem Gleichniß vermerkte und durch die dazwiſchenliegende Frage vom Vers etwas getrennte אבשלום בנו wird nun in den Text hineingerathen ſein und — da es hier keinen andern Sinn hatte — von einem ſpätern unachtſamen Abſchreiber als בן אבשלום zur nähern Bezeichnung dem R. Simon zugewieſen worden ſein. — Aehnlich ſteht es wohl mit den andern angeführten bibliſchen Namen. Ein treffendes Beiſpiel von einer ſolchen Verwechſelung, wenn auch nicht ganz unter den geſchilderten Umſtänden, bietet uns die oben citirte Midraſchſtelle, in welcher der Name „Jizchak“ aus der Bibel gedeutet wird und wo unzweifelhaft das der zweiten Deutung vorangeſtellte יצחק zum Namen deſſen, der die Deutung giebt und ſo zu אמר ר' יצחק wird. Im Jalkut iſt dies denn auch wieder richtig geſtellt. — Aehnlich, aber weniger durchſichtig iſt der Fall im Midr. rab. bei ר' טביומי, wo vielleicht auch wieder der Einfluß eines mißverſtandenen סימן mitgewirkt hat. — Mit der Exiſtenz eines Rabbinen unter dieſem Eigennamen mag es ſeine Richtigkeit haben; hier aber gab das (wohl auch als סימן vermerkte) Thema der midraſchiſchen Be-

trachtung: יום טב Veranlassung, den Namen ר' טביומי für den ungenannten Autor in Beschlag zu nehmen. —

Mit dieser Ansicht, welche derartigen Namen jede factische Grundlage abspricht und sie aus Irrthümern und Mißverständnissen hervorgehen läßt, wollen wir nicht in Abrede stellen, daß manche der angeführten Beinamen den betreffenden, unter ihren eigentlichen Namen bekannten Rabbinen auf Grund eines ihrer Aussprüche mit Bewußtsein beigelegt wurden. So wohl bei ר' אלעזר חסמא u. a. —

Dies unsere Ansicht über diese eigenthümliche Erscheinung, die wir einer plausibleren gegenüber gern aufgeben würden.

Die Fabel in Talmud und Midrasch

(Fortsetzung v. Jahrg. 1881.)

Von

Dr. Samuel Back.

D

In den bisher behandelten Fabeln hatten wir oft Gelegenheit, die schöpferische Phantasie der Fabeldichter zu bewundern, wie sie aus Nichts sich den Stoff zur Fabel schufen, wenn ein äußerer Anlaß sie dazu angeregt hatte. Eine exegetische, etymologische oder grammatische Schwierigkeit, ja ein Buchstabe genügte, um daraus das gesuchte Fabelkind hervorzuzaubern. Um so natürlicher und leichter aber war es, dort Fabeln anzubringen, wo der Stoff zur Fabel

vollständig gegeben war und ihm nur der belebende Hauch des Fabeldichters fehlte, um sofort als fertiger Apolog zu erscheinen. Dies ist namentlich bei den poetischen Schilderungen in der heiligen Schrift der Fall, wo der Dichterhauch die ganze Natur belebt, sie fühlen und handeln läßt und sein beschwingtes Wort an sie richtet. Spricht der biblische Dichter zur belebten, handelnden Natur, so geht der Fabeldichter da um einen Schritt weiter und läßt die Natur zum biblischen Dichter, zum Menschen reden.

Eine solche, den Fabeldichter geradezu herausfordernde Stelle drängte sich ihm auf Psalm 114, Vers 3—7: הים ראה וינס הירדן יסב לאחור: ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן: מה לך הים כי תנוס הירדן תסב לאחור: ההרים תרקדו כאילים גבעות כבני צאן: מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב. Läßt der Psalmist schon in Vers 3 und 4 die Natur eine bewußte Handlung ausführen, so steigert er die poetische Lebendigkeit in Vers 5 und 6, indem er die bewußthandelnde Natur apostrophirt. Was aber der ganzen Stelle den vollständigen Charakter einer Fabel verleiht, das ist der vielfach gedeutete Vers 7. Hier wird von Vielen חולי nicht als femininaler Imperativ [1]), d. h. als Zuruf des Dichters an die Erde, sondern entweder als auf Gott (אדון) bezogenes paragogisches Participium von חול in der Bedeutung: gebären, erzeugen [2]), oder als Infinitiv mit dem Suffix der ersten Person in der Bedeutung: erschrecken [3]), in

---

[1]) So faßt es auch das Targum auf, das die Stelle wiedergiebt mit: מן קדם קיריס אתחלחלי ארעא.

[2]) So nehmen es Raschi, Abrabanel, Mose Alschech und Jechiel Hillel Altschuler in seinem מצודת דוד. Sie Alle lassen Vers 7 die befragten Naturwesen sprechen und nehmen חולי in der im Text angegebenen Bedeutung als auf אדון bezogenes paragogisches Participium.

[3]) So sagt Rabbi David Kimchi in seinem Commentar zur Stelle: השיבה הארץ ואמרה מלפני אדון כי הארץ כוללת הים והירדן וההרים והגבעות: וחולי מקור היו"ד כינוי המדבר והוא מלעיל מפני מלת הארץ

beiden Fällen demnach als Antwort der Erde, beziehungsweise des Meeres, an den Dichter aufgefaßt.

Hiezu kam noch eine textliche Schwierigkeit in der Erzählung der Thora von der Theilung des Meeres. Während es bei der Ertheilung des göttlichen Auftrags an Mose Exodus, 14, 16, heißt: ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הימם קעו lesen wir daselbst V. 21: ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים. Dort wird also Mose die Theilung des Meeres übertragen, und hier führt sie Gott aus [1]. Was war darum natürlicher und für den Fabeldichter verlockender, als auf Grundlage dieser Textstelle aufzubauen die Fabel:

Mose und das Meer.

Mechilta zu Beschallach, sectio I. cap. 4: ויט משה את ידו על הים התחיל הים עומד כנגדו אמר לו משה בשם הקב"ה שיבקע ולא קבל עליו הראהו המטה ולא קבל עליו. משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שתי נשות זו לפנים מזו מכר הפנימי ובא הלוקח ליכנס לגן הפנימי ולא הניחו השומר אמר לו הלוקח לשומר בשם המלך ולא קבל עליו הראהו את הטבעת ולא קבל עליו עד שניהג הלוקח את המלך בעצמו ובא כיון שבא המלך התחיל השומר צורח אמר לו כל העם היו אומר לך בשם המלך ולא קבלת וכשו מפני מה אתה צורח אמר לו לא מפניך אני צורח

שהוא מלעיל. אמר חולי ופחדי ורקדי ונוסי מלפני הארץ. ומי הוא זה הארץ, אלוה יעקב שקנה . . . . .

Freilich hat Kimchi unterlassen, das nach dieser Auffassung schwierige ארץ im Munde der Erde zu erklären. Nach Kimchi müßte man übersetzen: Vor dem Herrn erbebe ich Erde, eigentlich: ist mein, der Erde, Erbeben. Auch wären nach dieser Auffassung eher die schon früher in der Frage vorgekommenen Verba רקד und נוס zu erwarten gewesen; darauf zielen wohl Kimchis Pleonasmen: חולי ופחדי ורקדי ונוסי hin.

[1]) Abraham ibn Esra meint diesen Widerspruch dadurch zu beheben, indem er Exod. 14, 16, zu: ואתה הרם את מטך sagt: וידעני כי המטה לא בקע הים רק מרגע נטות משה ידו על הים יולך השם את הים ברוח קדים עזה או יבקעו המים כי כן כתוב.

אלא מפני המלך כך עמד משה על הים אמר לו משה בשם הקדוש ברוך הוא שיבקע ולא קבל עליו הראהו המטה ולא קבל עליו ער שנגלה הקדוש ברוך הוא עליו בכבודו וכיון שנגלה הקדוש ברוך הוא בכבודו וכגבורתו התחיל הים בורח שנאמר הים ראה וינס אמר לו משה כל הזמן הייתי אומר לך בשם הקב"ה ולא קבלת עליך עכשו מפני מה אתה בורח מה לך הים כי תנוס אמר לו לא מפניך בן עמרם אני בורח אלא מפני ארון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב.

Genau so lautet sie auch im Jalkut Schemoth, § 234, zu derselben Stelle.

Schemoth Rabba Kap. 21, 6, finden wir sie angelehnt an ואתה הרם את מטך. Davon ausgehend heißt es daselbst: א"ר אלעזר הקפר א"ל משה לא כך אמרת שאין הים נעשית יבשה שנא' אשר שמתי חול גבול לים וכתיב ויסך כדלתים ים א"ל הקב"ה לא קראת מתחלת התורה מה כתיב ויאמר אלהים יקוו המים אני הוא שהתניתי עמו כך התניתי עמו מתחלה שאני קורעו שנא' וישב הים לפנות בקר לאיתנו להנאו שהתניתי עמו בתחלה. מיד שמע משה להקב"ה והלך לקרוע הים, וכיון שהלך לקרוע את הים לא קבל עליו להקרע. א"ל הים מפניך איני נקרע אני גדול ממך שאני נבראתי בג' ואתה נבראת בו'. כיון ששמע משה כך הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע, מה עשה הקב"ה נתן ימינו על ימינו של משה שנא' מוליך לימין משה וגו'. מיד ראה הקב"ה וברח שנא' הים ראה וינס מה ראה אלא שראה הקב"ה שנתן יד ימינו על משה ולא יכול לעכב אלא ברח מיד. א"ל משה מפני מה אתה בורח. א"ל הים מפני אלוה יעקב מפני יראתו של הקב"ה.

Aehnlich lautet sie im Midrasch Schocher Tob zu Psalm 114. Jalkut Tehillim, § 873, zu Psalm 114, hat die Fabel in beiden Gestalten, zuerst in der Gestalt der Mechilta, dann in der des Rabba.

In der Mechilta haben wir die Fabel entschieden in ihrer ältern Fassung vor uns; im Rabba und Schocher Tob erscheint sie schon erweitert, indem das Meer die Priorität seines Daseins vor dem Menschen Mose entgegenhält.

Das Gleichniß in der Mechilta vom König und dem Käufer seines innern Gartens halte ich für eine spätere Interpolation, darum kennen es weder Rabba noch Schocher Tob, wie es auch nicht nur überflüssig ist, sondern überhaupt nicht vorkömmt, daß Gleichniß und Fabel zusammen herangezogen werden zur Auslegung einer Textstelle. Nach dem ersten הראוהו המטה ולא קבל עליו ist sofort anzuschließen: עד שגגלה הקדוש ברוך הוא, alles Dazwischenstehende von משל bis zum zweiten הראוהו המטה ולא קבל עליו ist spätere Interpolation.

Nach Rabba könnte man ר' אלעזר הקפר als Tradenten oder gar als Dichter der Fabel hinstellen. Die Fabel gehörte demnach dem dritten Jahrhundert an, da ר' אלעזר הקפר ein Zeitgenosse des R. Josua ben Lewi war, der nach Chulin 56 b in einem vorgekommenen Falle seine rituelle Entscheidung sich erbitten ließ [1]).

Als Zielpunkt der Fabel scheint mir das in Matth. 14, 24 bis 29 und den anderen Evangelien Erzählte dem Fabeldichter vorgeschwebt zu haben, um jeder etwaigen Analogisirung unserer Erzählung in der Thora mit jener Erzählung in den Evangelien von Vorne herein den Boden zu entziehen.

Als Zeitgenosse des Rabbi Simlai kann auch ר' אלעזר הקפר wie jener gegen disputationssüchtige Proselytenmacher anderer Glaubenssysteme polemisirt haben [2]). Vielleicht ist auch

---

[1]) Seder Hadoroth will zwei ר' אלעזר הקפר annehmen, einen ältern und einen jüngern, dann wäre der Zeitgenosse des Rabbi Josua ben Lewi der jüngere.

[2]) Siehe die Fabel: „Der Hahn und die Fledermaus" des Rabbi Simlai in meiner Abhandlung, Monatsschrift, Jahrg. 1880, Seite 71.

In den den Evangelien beigegebenen Randglossen wird auch an sämmtlichen betreffenden Stellen dieser Erzählung auf unsere Thorastelle als Analogon hingewiesen. Das Analogisiren der Erzählungen in den heiligen Schriften Israels mit den Erzählungen in den Evangelien war und blieb ein Hauptvehikel zur Bewahrheitung,

die Spitze des uns von ihm in Aboth, Abschn. IV, Mischna 22, erhaltenen הילודים למות gegen den neuen Glauben des Evangeliums gerichtet. Die Zeit war einmal für solche Glaubensdisputationen und Anspielungen sehr empfänglich.

Einen ähnlichen Zielpunkt scheint auch zu haben die an Form und Inhalt der vorigen verwandte anonyme Fabel:

Josua und die Sonne.

Zu Josua 10, 12, ausgehend von שמש בגבעון דום, lesen wir Jalkut, § 22: אמר לו השמש אתה אומר לי דום יש קטן פותח פיו ואומר לגדול היממו דום אני נבראתי ברביעי ואתה נבראת כ ש ש י ואתה אומר לי דום א"ל יהושע בן חורין קטן שיש לו עבד וקן אינו אומר לו שתוק לא קנה אברהם אבינו השמים וכל מה שבתוכו שנא' ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ ולא ז בלבד אלא שנשתחוית כעבד לפני יוסף שנאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבי' משתחוי' לי אמר לו השמש אתה אומר שאדום ומי אומר קלוסו של הקדוש ברוך הוא אמר לו שתוק ואני אומר שנא' או ידבר יהושע ואין או אלא שירה.

Was hier zur Fabeldichtung angeregt hat, sagen uns klar und deutlich folgende unmittelbar vorhergehenden, zum bessern Verständniß unserer Fabel nothwendigen Midraschworte: דהו שאמר הכתוב ממזרח שמש ועד מבואו מהולל שם ה' משעה שהשמש זורח ער שהוא שוקע מקלס להקדוש ברוך הוא וכן אתה מוצא בשע' שעמד יהושע בגבעון וביקש לשתק את החמה לא אמר שמש בגבעון עמוד אלא

Beförderung und Verbreitung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und seiner Dogmen. In den ersten Jahrhunderten mußte Dem natürlich mit besonderer Entschiedenheit entgegengearbeitet werden. Die Fabel eignete sich besonders hierzu, um auf das Volk einzuwirken.

zur Sonne
ie sich einst
ederum die
aupte Ja-

mud klar

n die leb-
h darum
t nieder-
nsch dem

Raschbam
lebte er

ung.

te göttliche
ern in den
n geschildert
opheten und

lagwort: כתיב
ויקח את
sagen, c
Anle

וכיניה דאבא אחא לא כך ראה אותך אבא בחלום והנה השמש והירח אחד עשר כוכבים משתחוים לי מיד וידם השמש וירח עמד.

Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß auch unſere ganze Fabel dieſem ר' יצחק angehört [1]).

Auch dieſe Fabel hat zum Lehrziel den Gedanken, daß ſelbſt die Gott am nächſten ſtehende Creatur nicht im Stande ſei, in die Naturgeſetze verändernd oder hemmend einzugreifen. Der Stillſtand der Sonne erfolgte erſt dann, als Joſua ſich bereit erklärt hatte, das Lob Gottes an Stelle der lobſingenden Sonne anzuſtimmen. Gott iſt und bleibt der alleinige Herr der Schöpfung, der Wunder bewirken kann, aber nicht der ſtaubgeborne Menſch, und ſei er auch der höchſte.

So hätten beide Fabeln ein gleiches Lehrziel und auch eine gleiche Beziehung. Es ſollte darin das abſolut falſche jeder Analogiſirung der bibliſchen Wunder mit den in den Evangelien erzählten Wundern erſichtlich gemacht werden.

Von Rabbi Jizchak ſtammt auch die bekannte Fabel:

Der Rangſtreit der Steine.

Talmud Chulin, 91 b, heißt es in Bezug auf den Bibeltext Geneſis, 28, 11 und 18: וכתיב ויקח מאבני המקום וכתיב ויקח את האבן אמר רבי יצחק מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו תנא וסלן נבלעו באחד.

Sie findet ſich auch Jalkut Bereſchith zur Stelle § 118, nur daß dort das וכתיב ויקח את האבן und damit das eigentlich anregende Motiv zur Schaffung der Fabel fehlt.

Es iſt bemerkenswerth, daß derſelbe Rabbi Jizchak, der

[1]) Babli Sabbath, 153 a, und Jebamoth, 113 a, findet ſich: תניא ר' יצחק אומר משום רבי אלעזר. Dazu bemerkt Seder Hadoroth א ידעתי ר"י ור"א מי הם. Vielleicht iſt es unſer ר' יצחק und ר' אלעזר הקפר, der ja ein תנא דבריתא iſt, damit ſtimmt die Autorſchaft unſerer beiden Fabeln ſehr gut.

wie wir geſehen haben, den Ephraimiten Joſua zur Sonne ſprechen läßt, daß ſie ſich doch erinnern möge, wie ſie ſich einſt vor ſeinem Stammvater Joſef gebückt habe, hier wiederum die Steine um die Ehre miteinander ſtreiten läßt, dem Haupte Jakobs als Unterlage zu dienen.

Die textliche Anregung zur Fabel iſt im Talmud klar gegeben [1]).

Die beherzigenswerthe Lehre der Fabel iſt: wenn die lebloſen Steine ſich es zur höchſten Ehre anrechnen und ſich darum ſtreiten, auf welchen von ihnen der Fromme ſein Haupt niederlegen ſolle, welche Ehrfurcht ſoll erſt der denkende Menſch dem Frommen entgegenbringen.

Nach Babli, Peſſachim, 114 a, und Raſchi und Raſchbam daſelbſt iſt רבי יצחק סתם ראגרמא ר' יצחק בן פנחס; dann lebte er im vierten Jahrhundert.

Eine ähnliche Tendenz hat die Fabel:

Der Rangſtreit der Berge vor der Offenbarung.

Nächſt dem Auszuge aus Aegypten iſt es die göttliche Offenbarung am Sinai, die in den bibliſchen Büchern in den glänzendſten Farben und den lebendigſten Bildern geſchildert und gefeiert wird. In edlem Wetteifer laſſen Propheten und

[1]) Freilich ſagen die Thoſſaphot zur Stelle Schlagwort: כ'איב ויקח את האבן לפי פשוטו יש לפרש שלקח אבן אחד מאבני המקום was auch ſchon Abraham ibn Eſra und Raſchbam zur Thora ſagen, aber der Fabeldichter war ja froh, einen verwendbaren, paſſenden Anlehnungspunkt zu haben.

Sänger die ganze Natur in Jubel ausbrechen bei dem großen, welterleuchtenden Offenbarungsakte.

Debora singt: ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים: הרים נזלו מפני ה' זה סיני מפני ה' אלהי ישראל. (Richter 5, 4—5.) Der Psalmist singt: אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה: ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל (Psalm 68, 8—9) הר אלהים הר בשן הר גבנים הר בשן: למה תרצדון הרים גבנים הדר חמד אלהים לשבתו אף ה' ישכן לנצח (das. 16—17.)

Hier war wieder ein leichter und dankbarer Stoff für den Fabeldichter gegeben. Die Berge handeln ja schon im Munde der Propheten und Sänger, und der Psalmist spricht sie sogar an.

Dazu kam die höchst schwierige Stelle in Jirmija 46, 18: חי אני נאם המלך ה' צבאות שמו כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא [1]).

Aus diesen drei Textstellen wurde die Fabel aufgebaut..

Mechilta zu יתרו, Sect. I, Abschn. 5: ר"א אנכי ה' אלהיך כשעמד הקב"ה ואמר אנכי ה' אלהיך היו ההרים מתרעשים והגבעות מתמוטטות ובא תבור מביא אלהים וכרמל מאספמיא שנאמר חי אני נאם המלך ה' צבאות שמו כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא זה אומר אני נקראתי זה אומר אני נקראתי וכיון ששמעו מפיו אשר הוצאתיך מארץ מצרים עמד כל אחד ואחד במקומו ואמרו לא עסק אלא עם מי שהוציא ממצרים.

[1]) Siehe die Commentare und Targum Jonathan zur Stelle. In dem in der Peschito dafür gegebenen: אלא נפל פרעון איך תברא רשורא, wovon mein Freund Dr. P. F. Frankl in seinen „Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia", Monatsschr. 1872, S. 502, sagt: „Hier nicht an den Berg Tabor zu denken, sondern durch den Gleichklang von תבור mit dem syrischen תברא sich zu solchem Mißverständnisse verleiten zu lassen; dies scheint wohl eher ein Phänomen für die Psychologie, als für die Exegese", wären wir eher geneigt, die vermeintlich emendirende Hand eines Abschreibers zu erkennen, der in dem Bergnamen תבור bloß eine versteckte Anspielung auf das eigentliche Prädicat des Satzes erblickte, das Jonathan mit תכיריה כן ייתי wiedergiebt und ähnlich in einer Randglosse oder gar im syrischen Texte gelautet haben mag. Durch dieses angedeutete תכיריה wurde von unkundiger Hand der תבור, als nunmehr überflüssig geschienene Andeutung, aus dem Satze verdrängt und das תכיריה (תברא) aus dem Prädicat an seine jetzige Stelle gesetzt. Noch immer Schnitker genug!

So finden wir sie auch Jalkut zu יתרו § 286.

Der Autor dieser Fabel ist zwar hier nicht genannt, aber er ist anderweitig angegeben. Ihr hohes Alter geht deutlich aus Babli, Megila 29a, hervor. Daselbst lesen wir: תניא ר' אלעזר הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבץ בארץ ישראל שנאמר כי כתבור בהרים וככרמל בים יבא [1]) והלא הרים קל וחומר ומה תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה נקבצין בארץ ישראל בתי כנסיות ובתי מדרשות שקורין ומרביצין בהם ללמוד תורה על אחת כמה וכמה. Hier hören wir ר' אלעזר הקפר nicht nur die ganze Mechilta-Fabel schon als bekannt aus demselben Bibeltext heraus predigen, sondern es ist auch die oben von uns der Fabel zugrundegelegte Tendenz hier ausdrücklich beigefügt.

Der eigentliche Verfasser der Fabel aber ist ר' יוסי הגלילי.

Bereschith Rabba, Cap. 99, beginnt: למה תרצדון הרים גבנונים ר' יוסי הגלילי פתר קרא בהרים כשעה שבא הק'בה ליתן תורה בסיני היו ההרים רצים וכומינים אלו עם אלו זה אומר עלי תורה ניתנה וזה אומר עלי תורה ניתנה תבור בא מבית אלים וכרמל מאסטמיא ההר חי אני נאם [2]) ה' וגו' כי כתבור בהרים וגו' זה אומר אני נקראתי וזה אומר אני נקראתי אמר הקב'ה למה תרצדון הרים וגו' סלכם הרים אלא סלם גבנונים המו'א או גבן או דק סלכם נעשה ע'ז על ראשיכם אבל סיני שלא נעשה ע'ז עליו הדר תמד אלהים לשבתו וירד ה' על הר סיני אעפ'כ אף ה' ישכון לנצח בביתו העולמים.

Merkwürdig ist folgender Umstand. Während ר' אלעזר הקפ, wie wir gesehen haben, die Fabel des ר' יוסי הגלילי nur als an den Text כי כתבור בהרים וככרמל בים יבא anknüpfend vorgebracht und seine, oben gegebene Tendenz daran geschlossen hat, Bar Kappara sie wiederum als nur von dem Texte למה תרצדון הרים גבנונים ausgehend sie vorbringt, um eine

[1]) Zu וככרמל בים יבא sagt Raschi in seinem Talmudcommentar a. a. O.: שעבר כרמל אחת הים ואימתו היתה בשעת מתן תורה.

[2]) Der Jeremia-Text lautet: נאם ה' כי אם אנכי.

ganz andere, ja gewiſſermaßen der vorigen entgegengeſetzte Tendenz an ſie zu knüpfen, wenigſtens aus ihr ziehen zu laſſen.

Talmud Megilla a. a. O. heißt es unmittelbar nach der oben angeführten Stelle: דרש בר קפרא מאי דכתיב למה תרצדון הרים גבנונים יצחה בת קול ואמרה להם למה תרצו דין [1] עם סיני כולכם כעלי מומין אתם אצל סיני כתיב הכא גבנונים וכתיב התם או גבן או רק. Und gleich darauf wird nachſtehende Tendenz von Rab Aſchi daraus gezogen: אמר רב אשי שמע מינה האי מאן דיהיר בעל מום הוא.

Wie verſchiedenartig geſtaltet ſich die Tendenz der Fabel nach ר' אלעזר הקפר einerſeits und בר קפרא anderſeits. Nach ר' אלעזר הקפר ſollen wir aus der Fabel lernen, ſtrebſam nach Kenntnis und Erkenntnis auf dem Gebiete der Thora zu ſein; nach בר קפרא ſollen wir umgekehrt aus ihr lernen, in unſerem Streben nicht allzuanmaßend zu ſein [2]).

Sicher hat ר' אלעזר הקפר die einzig richtige Tendenz aus der Fabel gezogen; denn ר' יוסי הגלילי ihr Autor, der zur Zeit der habrianiſchen Verfolgung lebte, hatte bei der Erzählung der Fabel ſicher keinen andern Zweck im Auge, als das Volk dafür zu erwärmen, daß man auch in der ſchweren Zeit der Gefahr trotz des Regierungsverbotes für die Erhaltung und Verbreitung der Thora ſorgen und vom Tabor und Karmel lernen ſolle, die, wenn auch entlegenen Lehrſchulen und Lehrhäuſer aufzuſuchen.

---

[1]) Man beachte hier das Wortſpiel: תרצדון, תרצו דין. Vergl. Bar Kapparas ähnliche Wortſpiele Babl. Nedar. 51 a.

[2]) Nach Juchaſin wäre בר קפרא der Sohn des ר' אלעזר הקפר. Im Jalkut zu Thillim § 796 findet ſich dieſe Stelle genau ſo wie hier, nur daß es dort heißt אמר רבי אלעזר אמר בר קפרא und daß dort das Wortſpiel verwiſcht iſt; indem es dort nicht heißt למה תרצו דין wie hier, ſondern einfach למה תרצדון.

Der ſarkaſtiſche Bar Kappara, der überhaupt an Vielen Vieles zu tadeln gehabt hat, zog die Tendenz daraus, die ihm in ſeinen Kram gepaßt und zu ſeinem Zwecke gedient hat. Vielleicht haben wir da auch noch eine ſatyriſche Anſpielung mehr auf den von ihm ſo ſehr mitgenommenen wiſſensarmen Schwiegerſohn des Rabbi Jehuda Hanaſſi — Bar Elaſcha — vor uns. Wie kommt der Tabor zum Sinai! Wie kommt Bar Elaſcha zu Rabbi Jehuda Hanaſſi!

Das תרצרון תרצו דין ſieht Bar Kapparas Wortſpielereien in Nedarim 51 a in Bezug auf Bar Elaſcha ganz ähnlich.

Ein Bruchſtück der Fabel nach ihrer Faſſung bei Bar Kappara finden wir Mechilta zu יתרו, Sect. בחדש Abſchn. 4: ויחרד כל ההר וגו׳ הלא בכלל כל ההרים היה שנאמר הרים נולו מפני ה׳ זה סיני ואומר למה תרצדון הרים גבנונים אמר להם כלכם גבנונים אתם כמה דאת אמר או נבן או דק. (Siehe auch Jalkut zu יתרו § 284). Nur hier, in dieſem Bar Kapparaiſchen Fabelfragment, finden wir auch das הרים נולו מפני ה׳ aus dem Deboraliede in die Fabel eingeflochten; in den anderen Faſſungen kommt dieſe Textſtelle gar nicht vor.

Hingegen finden wir unſere Fabel erweitert und weſentlich anders endend an den Anfang des Deboraliedes geknüpft, im Jalkut zu Schoftim § 47, im Namen des Jelamdenu: אנכי לה׳ אנכי אשירה ושיה כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא בשעה שבא הב״ה ליתן תורה שטעו תבור וכרמל והניחו מקומם ובאו להם ושט כרמל בים והקב״ה צוה להם למה תרצדון הרים גבנונים למה אתם רצים ומדיינים[1]) בעלי מומין אתם כענין שנא׳ או גבן או דק. ההר חמד אלהים לשכתו וה סיני. ואעפ״כ פרע להם הב״ה שכרם בטירוף שנטרפו ובאו. בתבור נפל סיסרא וחיילותיו ונעשה לישראל ישועה בראשו כיון שנפלו שנאמר׳ של ישראל נאמר בו אנכי לה׳ אנכי אשירה. בסיני נאמר אנכי ובתבור נאמר שני פעמים ובכרמל נתקדש שמו

[1]) Abermals ein Wortſpiel: למה תרצדון . . . למה אתם רצים ומדיינים, wie es auch oben bei Rabbi Joſe Haglili vorkam.

של הב"ה ונאמר בו ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים כנגד אנכי ה' אלהיך[1]).

Hier ſehen wir wieder einmal, wie die Fabel von kleinen Anfängen ausgehend, allmälig mehr und mehr erweitert und in verſchiedenen Zeiten zu verſchiedenen Zwecken verſchieden geſtaltet und angewendet wurde.

(Fortſetzung folgt.)

Recenſion.

(Schluß).

Seine Schriften ſind mehrfach ins Hebräiſche überſetzt worden, zuerſt von Moſe Ibn Gikatilla, wie derſelbe im Vorworte bemerkt, für die des Arabiſchen unkundigen Glaubensgenoſſen in Nordfrankreich (צרפת) auf Anregung des wißbegierigen Iſaak b. Salomo ha Naſſi. Dieſe Ueberſetzung, die nach des Verfaſſers eigenem Geſtändniſſe keine wörtliche Wiedergabe, ſondern eine umſchreibende iſt, gewährt uns keinen Einblick in die grammatiſche Terminologie des Chajug. Wir würden, wenn uns die Schriften deſſelben n u r in dieſer Ueberſetzung vorlägen, zu dem falſchen Schluſſe gelangt ſein, daß die Terminologie des Chajug eine flüſſige Maſſe von ſchwankenden, unbeſtimmten Ausdrücken, worunter auch manche weitſchweifige Begriffsumſchreibung, geweſen ſein müſſe.

Ein richtiges Urtheil über die Terminologie Chajug's gewinnen wir erſt dann, wenn wir die in jeder Hinſicht vortreffliche Ueberſetzung Ibn Eſra's zu Grunde legen. Kühn und ſicher handhabt Ibn Eſra die hebr. Sprache, mit feſtem Griffe ſchafft und geſtaltet er grammatiſche Kunſtausdrücke nach dem Muſter der arabiſchen, die er zumeiſt wörtlich getreu überſetzt,

[1]) Vgl. Raſchi zu Richt. 5, 3 . . . שמעתי מדרש אגדה.

ohne in ſklaviſche Nachahmung des Arabiſchen, in unhebräiſche Wendungen oder in eine unklare Ausdrucksweiſe zu verfallen. Die genaue Bekanntſchaft jedoch mit der Terminologie des Chajug nach dem noch ungedruckten arabiſchen Originale hat erſt Bacher in ſeiner dankenswerthen Monographie uns vermittelt. Die arabiſchen Termini bei Chajug ſind hier in 12 Abſchnitten zuſammengeſtellt und nach den Materien der hebr. Grammatik überſichtlich geordnet, in Abſchn. 1. die Bezeichnungen für Sprache, Abſchn. 2. für Sprachgebrauch, Analogie, Anomalie, 3. die Buchſtaben (Conſonanten) und deren Veränderungen, 4. die Vocale und ihre Zeichen u. ſ. w. Dieſe ſyſtematiſche Ueberſicht hat auch den Werth, daß ſie zugleich als Grundriß des grammatiſchen Syſtems Chajug's dienen kann (Ba. S. 7). Zahlreiche Proben aus dem arabiſchen Originale, ſowie die ſorgfältige Vergleichung derſelben mit den beiden Ueberſetzungen erhöhen den Werth der Bacher'ſchen Arbeit. In den fortlaufenden Noten wird auf die vor Chajug aufgetretenen Grammatiker hingewieſen und zwar ſowohl auf die arabiſch ſchreibenden als auch auf die des Hebräiſchen ſich bedienenden, auch manche werthvolle Erklärung und Berichtigung ſchwieriger und darum mißverſtandener grammatiſcher Stellen wird gelegentlich geboten, ſo S. 12 Note 2; 16 Note 1; 19 N. 2; 20 N. 1; 23 N. 3 und 5; 28 N. 2 und ſonſt. Im Anhange (S. 39 ff.) wird 1. auf einen bisher unbekannten arabiſchen Terminus bei Chajug und Ganach (שבה = Buchſtaben) hingewieſen, 2. auf ein anonymes Citat aus Jeh. Ibn Koreiſch, 3. auf anonyme Citate aus Menachem b. Saruk bei Chajug aufmerkſam gemacht, 4. folgt die Einleitung von Chajug's Schrift über die ſchwachlautigen Verba im Original. Dem Ganzen ſchließt ſich ein doppelter Index (I. arabiſch, II. hebräiſch) an, der die Benutzung der Arbeit auch als Nachſchlagewerk ermöglicht. —

Ohne den Werth der trefflichen Arbeit dadurch ſchmälern

zu wollen, wagen wir die Behauptung, daß der Verfaſſer, der die Unterſuchung und Darſtellung der grammatiſchen Terminologie des Chajug̃ ſich zum Ziele geſetzt hat, uns in einer Hinſicht zu viel, in anderer zu wenig bietet. Zu viel, denn wenn wir auch die Heranziehung der Ueberſetzungen zur Vergleichung durchaus billigen, ſo haben doch z. B. die S. 11 angeführten Ueberſetzungsbeiſpiele mit der Terminologie des Chajug̃ und ſeiner Ueberſetzer nichts zu ſchaffen. Oder hat es ſich dem Verf. nicht lediglich um die Terminologie im engeren Sinne, ſondern um den grammatiſchen Sprachgebrauch des Chajug̃ und ſeiner beiden Ueberſetzer gehandelt? Dann wäre die Arbeit des Verf. ſtark der Ergänzung bedürftig. Es wäre dann z. B. nachzutragen S. 9: במוצא דבר ומשמע אזן, N. [1]) 69; S. 38 בהתם דבר ובהפסק מאמר N. 20; בהתכנם הדברים ובהתחברם, N. 25; בהפסק הדבר ובהכרחו, N. 68; בפסוק הדברים, בפסוק הדברים, N. 69 und A. mehr. Doch ſelbſt nach der Vorausſetzung, daß Verf. bei ſeiner Unterſuchung nur die Terminologie ins Auge gefaßt hat, weiſt die Arbeit im Einzelnen manche Lücke auf. Was wir zunächſt vermiſſen, iſt der Nachweis des Urſprunges der von Chajug̃ gebrauchten arabiſchen Termini. Sind dieſelben ſämmtlich den arabiſchen Grammatikern entlehnt, oder ſind einzelne von Chajug̃ für ſeine Zwecke neu erfunden, beziehungsweiſe umgeſtaltet worden? Der ſtete Hinweis auf die arabiſchen Termini der ihm vorangegangenen Grammatiker genügt nicht, um uns dieſe Frage zu beantworten. Ferner hat der Verf. ſeine ausgeſprochene Abſicht (S. 8) den arabiſchen Terminis Chajug̃s die hebräiſchen Uebertragungen deſſelben nach beiden Ueberſetzern zur Seite zu ſtellen nur unvollkommen ausgeführt. So fehlt S. 14 אלף גליה במוצא שפתים, N. 113; S. 18 שבור, D. 5, בשברון, D. [2]) 163 wofür (N. 113: נקודה

[1]) Mit N. citire ich im Folgenden die Ueberſetzung des Gikat. ed. Nutt. —

[2]) D. bedeutet die Ueberſetzung des Ibn Eſra ed. Dukes.

נחדק); S. 25 נדי הפיאות, N. 59; עלומי הס״א, D. 98; S. 27 סבנה (= בנין), N. 27, 103; S. 29 נלוה (= נסמך, נצמד), N. 36, 102, 104; S. 30 הכבד היוצא (für Hiphil), D. 127; S. 34 חבר (in den Plural ſetzen, ſynonym mit קבץ), D. 63; S. 36 בעלי הטעמים, N. 42. — Eine Anzahl grammatiſcher Ausdrücke ſowohl bei Gikatilla als auch bei Ibn Eſra hat Verfaſſer unerwähnt gelaſſen, ſo גזר N. 21, 31 (von der Wortbildung gebraucht); גלוי N. 93 (vgl. Bacher S. 14 Note 3 כהגלות); נרכב N. 103 (wofür D. 198 נצמד); נחפז (vom ſchnellen Leſen eines Wortes) N. 61; נחצב (= נגזר) N. 101; לוז N. 36, 102, 104, 105, ſynonym mit חבר, דבק, סמך, צמד; מתעבר „übergehend“ N. 14, 17 (D. 34 dafür נטפל על אח); נפגש (vom Zuſammentreffen zweier Laute) N. 36, 77, 87; ebenſo קיבוץ in dieſer Bedeutung N. 14; ferner fehlen bei Bacher die Termini: התהלוכות „Wandlungen“ D. 3; התחבר (vom Zuſammentreffen zweier Laute, wie נפגש bei Gik.) D. 5, 30, 42; והחדש (von einem neuhinzutretenden Laute) D. 99; הכבד היוצא, die übergehende ſchwere Stammform, der Hiphil D. 127; נכנס, הכנים (von einem ins Wort ein- oder an daſſelbe hinzutretenden Laute) D. 38, 145; שוב (von der Wiederkehr eines Buchſt.) D. 149 (auch N. 103); הפעלים המשונים „die zweibuchſtabigen Verba“ D. 83 (doch bedeutet משונה bei Ibn Eira auch „unterſchieden, verändert“ z. B. D. 87). — Auch der hebräiſche Index iſt unvollſtändig, und es fehlen nicht allein die eben erwähnten, von Bacher unberückſichtigt gelaſſenen Termini, ſondern auch die von ihm in ſeiner Arbeit gebrachten Ausdrücke: מבואר D. 6 (Ba. S. 14); מתגלגל N. 6 (S. 38); רפה D. 72, N. 37, 43 (S. 23, 26); והזוג N. 43 (S. 28); חור N. 24 (S. 37); נטעם N. 6 (S. 14); נמלט N. 19, 28, 59 (S. 13); והשל N. 19 (S. 19); נטה D. 4, N. 5 (S. 19); סור N. 35, D. 61 (S. 37); פלים N. 28 (S. 13); נתערב N. 25 (S. 31); מקרא N. 29 (S. 9); נראה D. 10 (S. 14); רדף D. 71 (S. 29); והרכבה, והרכיב D. 46 (S. 31); השליך D. 37 (S. 19); שלם D. 15, 40

(S. 14); שמוש D. 18 (S. 27); שרוח D. 17 (S. 27); ומנה N. 2 (S. 27); מחכנת D. 190 (S. 26). —

Im Einzelnen iſt noch Folgendes theils zur Ergänzung, theils zur Berichtigung zu bemerken.

S. 4, Note 1 ſcheint mir die Beſſerung von חכמי in חכם darum unſtatthaft, weil dann auch ללשתם in ללשתו geändert werden müßte, und darum überflüſſig, weil an einem arabiſchen ערך ganz wohl mehrere Gelehrte mitgearbeitet haben können. — S. 5, Note 1: ארוחא חוחם ערבי רוא bei Menachem klingt nicht „ganz räthſelhaft", wenn man Raſchi zu Eſra 7, 23 vergleicht: חוחם בלשון ערב. — Die Unterlaſſung von Vergleichungen des Hebräiſchen mit dem Arabiſchen bei Menachem dürfte ihren Grund darin finden, daß ſeine grenzenloſe Verehrung der heiligen Sprache ihm die Vergleichung derſelben mit einer unheiligen wie eine Profanation erſcheinen ließ. Uebrigens legt Dunaſch dem Menachem nicht etwa nur, wie Ba. S. 5 zu leſen, den Einwand in den Mund, daß man Hebräiſch und Arabiſch überhaupt nicht vergleichen ſolle, ſondern ebenſowohl auch das Geſtändniß, daß die hebräiſche Sprache der arabiſchen ähnlich iſt (ſ. Dun. p. 70: ואם תאמר מודה אני כי הלשון העבריח דומה ללשון הערביח . . .). — S. 9. Zum Terminus מבטא wäre hier hinzuzufügen, daß dem מבטא bei Ibn Eſra nicht nur מכתב einerſeits, ſondern andererſeits auch ענין gegenüber ſteht z. B. D. 73: קרובים במבטא והענין אחד. Dun. p. 6a unterſcheidet מכתב, מבטא (oder נקידה) und פתרון. — S. 14 Note 3: Auch Ben Aſcher, Dikd. Hat. § 4 und 5 ſpricht von אותיות חכויות opp. גלויות (גלויים). — S. 15 Z. 2: Der Terminus חֵלֶק findet ſich auch im Commentar zum Seph. Jez. in קונטרס המסורח ed. Dukes. p. 5 und 70: ג' אותיות חלקות. — S. 16 Note 3: Menachem braucht für Buchſtabenwechſel nicht nur den Terminus חלוף, ſondern auch תמורה, ſ. rad. גם. — Daſ. Note 4: רגשן neben רגשות, und רפין neben רפיות hat auch Menachem p. 5b, ſogar

תנשנות p. 82 a. — S. 17, Note 2: הונע und הונה auch bei Dunasch z. B. p. 89. — Zu S. 21 Note 1: Das Princip der Erleichterung eines schwer auszusprechenden Wortes findet sich schon bei Menachem p. 39 in folgenden Worten angedeutet: במיעוט אותיות המלה תקל מסכתה על הלשון וברבות אותיותיה תכבד על הלשון כי בהיות המלה קטנת יסוד ירביון משרתיה ובהיות רבת השרשים ימעטון משרתיה על כן יקלו על המלה ויכבדו עליה. Hiernach ist Bacher S. 21 unten zu ergänzen. — S. 23 Note 3: Menachem hat für das ה des bestimmten Artikels noch keinen Terminus, s. p. 143: הָאלהים עקב דבר לו בעניו. — S. 26 Note 2: תיבות הפוכות findet sich schon bei Menachem rad. תק. — Das. l. Z. für בנוים leg. בנינם. — Zu S. 27: Ibn Esra wendet משקל namentlich bei Nominalbildungen, בנין bei Verbalbildungen oder allgemein für Wortbildung an. — S. 28 l. Z. ist להדוג nicht in להדוגו zu emendiren. — S. 29 Z. 2 f. להראות leg. להדמות. — Das. Note 3 hat Bacher die Stelle bei Menachem völlig mißverstanden und demgemäß falsch emendirt. בהסבך המלה אליך bei Men. p. 5 b hat mit סמך oder סבך nicht das Mindeste zu schaffen. Es ist בַּהֲסִבְּךָ zu lesen und der Sinn folgender: Wenn du (Leser) das Zeitwort auf dich selbst beziehst, d. h. wenn es in der 1. P. Sing. steht. Ebenso ist Men. p. 18 b (rad. אהה) zu erklären: והמדבר בלשון זה בסבותו המלה אליו יאמר . . . — Das. Note 4. Auch Dun. 6 a finden sich ähnliche Wendungen für das Verhältniß von Wortform und Wortbedeutung, ebenso Jehudi p. 24: כי יהיו במבטא קרובים שבפתרון זרים. — S. 33 Note 3. Hierher gehört auch der Terminus הנקהלים bei Dun. p. 5 b für Plural. — Zu S. 35 Note 1: Wie verlockend auch die von Bacher vorgeschlagene Emendation von הנח מן, נתמו, נח נון in נטמן scheint, so ist sie dennoch nicht stichhaltig. Ibn Esra übersetzt die Termini des Chajūg nicht etwa, wie Gikatilla, bald so und bald anders, sondern bedient sich consequent derselben Ausdrücke oder Wendungen. Das ara-

biſche אסם מכני hat nun aber Ibn Eſra ohne Zweifel mit שם מכונה überſetzt, ſ. D. 190 (zweimal), alſo iſt auch D. 148, Z. 22 f. הסמך אל שם נח נן zu leſen: הסמך אל שם מכונה. An den beiden anderen Stellen, D. 145 l. Z. und 148, Z. 12 iſt wohl ſtatt des ſinnloſen הנח מן und נתמו das paſſende הנסמך und נסמך zu leſen, das wir auch D. 146 in בסמיכות הדבורים הנסמכים finden wie denn Ibn Eſra arab. צמיר und מצמור in der Regel mit einer dem Sinne entſprechenden Form von סמך wiedergiebt. Ein Terminus נסמן müßte, wenn er überhaupt exiſtirte, auch anderwärts zu finden ſein. Der Copiſt hat offenbar alle die Stellen, wo von der Verbindung der Verba mit Perſonalendungen und Objects-Suffixen die Rede iſt, nicht verſtanden und darum gerade dieſe durch zahlreiche grobe Schreibefehler entſtellt. —

Die wenigen, an ſich geringfügigen Ausſtellungen, die wir im Einzelnen gemacht haben, hindern uns ſelbſtverſtändlich nicht, die Arbeit des gelehrten Verfaſſers als eine treffliche zu bezeichnen und als langſam gereifte Frucht gewiſſenhaften Sammelfleißes und eingehenden Studiums nach Gebühr zu würdigen. Bacher hat in ihr einen werthvollen Beitrag zur Geſchichte der hebräiſchen Grammatik und eine unentbehrliche Vorarbeit für das Studium der Terminologie der hebr. Grammatiker geliefert. Für Druck und Ausſtattung hat die Verlagsfirma (Buchhandlung der kaiſ. Akad. der Wiſſenſch.) in rühmlichſt bekannter Weiſe geſorgt, auf die Correctur hat der Verfaſſer in gewohnter Weiſe die größte Sorgfalt verwendet.

Und ſo ſei denn die Arbeit hiermit Allen, die für das Studium der hebräiſchen Grammatiker ſich intereſſiren und des Arabiſchen nicht ganz unkundig ſind, aufs Wärmſte empfohlen. —

Karlsbad, Mai 1883.

Porges.

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortſetzung.)

Ehe die Fortſetzung beſprochen wird, müſſen diejenigen Partien ins Auge gefaßt werden, welche nicht zu dieſem Thema gehören. Dazu gehört außer den ganz verſprengten VV. 30, 23—24 zunächſt 30, 10—11. Septuag. haben ſie hier nicht, ſondern, wie der hebr. Text zum Schluſſe der Prophezeiung über Aegypten (46, 27—28), aber vor der über Babylonien (25, 27—28). Und doch behauptet Ewald, ſie ſeien in Cap. 30 urſprünglich und vom Redakteur des Jeremianiſchen Buches ganz zum Schluß als letztes Troſtwort hinzugefügt. Das iſt nun heller Unſinn. Allerdings paſſen ſie weniger zu den Stücken über die Völker als zur Troſturkunde für Iſrael. Aber echt können ſie auch hier nicht ſein, wie Movers mit Recht angenommen hat, da ſie durch das zweimalige עבדי יעקב an Deutero-Iſaia erinnern, bei dem einzig und allein dieſer Lieblingsausdruck vorkommt. Außerdem wird in dem Troſtſtücke nie das Volk in der zweiten Perſon Mascul. apoſtrophirt, wie in eben dieſen beiden VV. Man muß alſo mit Movers annehmen, daß jeden-

falls der Redakteur ſie geradezu nach Deutero-Jeſaia gebil
und hinzugefügt hat. Da LXX ſie aber nicht Cap. 30 habe
ſo können ſie hier nur ein Marginal-Zuſatz geweſen ſein, d
ſpäter in den hebr. Text gekommen iſt. In wie fern ſie ab
zu 46, 26 paſſend angebracht ſind, ſoll ſpäter z. St. erört
werden. Zu Cap. 30 gehören ſie alſo gewiß nicht.

Aber auch das lange Stück 31, 2—26 gehört nicht zu die
ſchriftlichen Troſt-Prophezeiung. Es iſt unbegreiflich, daß d
Ausll. nicht aufgefallen iſt, daß in dieſem Stück lediglich
von Ephraim die Rede iſt. Dieſer Stamm, doch eigentlich
der Vertreter der Zehnſtämme, wird ganz beſonders hervorg
hoben: ואפרים בכרי הוא (31, 9); er iſt ein Lieblingsſohn
יקיר לי אפרים (20). Auch als בחולת ישראל wird Ephraim ob
der Zehnſtamm angeredet (4 und 21). Es wird prophezeit
daß Samaria wieder erbaut werden und reiche Weinpflanz
beſitzen wird (4—5) עוד תטעי כרמים בהרי שמרון. Wie ſoll
Jeremia dazu gekommen ſein, eine ſo glutvolle Schilderun
von dem unbotmäßigen Ephraim zu geben, während e
Pſalmiſt gerade Ephraim als Urheber aller Sündenſchuld un
alles Unheils darſtellt (78)? Wenn hoch poetiſch und ergreifen
geſchildert wird, daß Rahel troſtlos über ihre Kinder wei
(16), ſo gilt das von Ephraim allein, wie der folgende V. b
weiſt. Kurz dieſes ganze Ephraim oder die Zehnſtämme betre
fende Stück kann unmöglich Jeremianiſch ſein. Die gan
Stilfärbung iſt durchaus nicht Jeremianiſch. Es iſt gedrun
gener, poetiſcher gehalten. Man beachte wohl, daß in dieſe
Stück nicht ein einziges Mal כימים הרם vorkommt. Es mu
vielmehr von einem Propheten ſtammen, welcher zur Zei
des Exils der Zehnſtämme oder der Zerſti
rung Samaria's gelebt hat. Dafür ſpricht entſchi
den שמוע שמעתי אפרים מתנודד. Ein Solcher gab den Troſt, da
Ephraim nicht untergehen werde, da es Reue empfinde. Wi

haben also den Ausspruch eines ältern Propheten aus dem 8. Jahrhundert vor uns, aus der Zeit Jesaia's und Zacharia's I. Der Schluß על ואת הקיצתי ואראה ושנתי ערבה לי (20) weist gerade darauf hin, daß der Prophet ein erfreuliches Traumgesicht von der reumüthigen Besserung, der Rückkehr aus dem Exile und dem innigen Anschlusse Ephraims an Juda gehabt, daß er davon erwacht, und ihm sein Schlaf angenehm gewesen sei (vgl. w. u.). So etwas kann aber Jeremia unmöglich gesagt oder niedergeschrieben haben.

Wir besitzen aber nur den Schluß dieses Orakels über Ephraim, aber nicht den Anfang; daher ist der Eingang so dunkel. Aber die übrigen Unebenheiten schwinden, wenn man davon ausgeht, daß dieses Stück dreierlei hervorheben will! daß Ephraim gebessert zurückkehren, daß es Glück genießen und daß es sich Juda anschließen und Jerusalem als heilige Stadt anerkennen werde.

Gehen wir die nicht ganz verständlichen V.V. durch.

V. 2 מצא חן במדבר ist in dieser Form unverständlich und gab zu den sonderbaren Erklärungen Gelegenheit. Man lese: כַּמִּדְבָּר. „Wie in der Wüste" sich einst Gottes Gnade erwiesen, so jetzt für die Schwertentronnenen (nach dem Fall Samarias). Parall. Hosea 13, 5 אני ידעתיך במדבר und a. V. Daß כמדבר so viel bedeutet wie כבמדבר, ist selbstverständlich (o. S. 158). Noch dunkler und von den Ausll. noch mehr verdunkelt ist הלוך להרגיע ישראל. Ewald hat dabei wieder sein „man" bereit: „man ging, Israel zu beruhigen." Wer? Sinn kann dieser Verstheil nur haben, wenn man liest: הולך להר וגבעה ישראל, wie Jerem 50, 6: מהר אל גבעה הלכו שכחו רבצם; dieser Verstheil ist Apposition zu עם שרידי חרב. Pesch. hat den Sinn ungefähr errathen: אזל בשביא, welches in Gefangenschaft ging. Aber drastischer ist, „welches zu Berg und Kuppe wanderte". Die Masoreten hätten recht gut dieses הלוך unter den

Wörtern zählen können, in denen das ו nicht an rechter Stelle ſteht (Ochla we Ochla Nr. 91 מלין דכתבין מקדם מאוחר), wie Spr. 13, 20 והלך את חכמים, wo ויולך geleſen wird. —

V. 3 מרחוק ה׳ נראה לי geben LXX richtig: ὤφθη αὐτῷ alſo ו נראה לו. Das Volk der Schwertentronnenen hat wieder Gunſt bei Gott gefunden und in der Ferne erſchien ihm Gott (um es zu begnadigen). Bei der Fortſetzung ואהבת עולם אהבתיך, muß mit Peſch. ergänzt werden: ואמר. Entweder iſt das ו von ואהבת zu ſtreichen oder es fehlt ein Verstheil. — משכתיך bedeutet hier „leiten“ wie Hoſea 11, 4 בחבלי אדם אמשכם. Die Perfect-Form משכתי iſt de conatu zu erklären: „ich bin im Begriff dich zu leiten mit Gnade“.

V. 5 נטע נטעים והללו. Der tiefere Sinn dieſes Verstheils mußte den Ausll. entgehen, welche ſich nicht in die pentateuchiſchen Geſetze zu vertiefen vermögen, oder ſich gar über die legislatoriſchen Theile des Pentateuchs, als ſpätere Inſtitutionen, hinwegſetzen. והללו geben LXX und P. gleich וְהִלְּלוּ *αἰνέσατε*, ושבחו, d. h. ſie werden die Vorſchrift beachten (Lev. 19, 24): ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים, d. h. ſie werden die Früchte in das Heiligthum mit Lobpreiſung Gottes bringen. In welchen Tempel? — Das ſagt der folgende V. ונעלה ציון. Es drängt ſich von ſelbſt auf zu l. בְּצֹרִים „Winzer“ ſt. נצרים. Die Winzer von den Bergen Samarias werden einander zurufen: laßt uns mit unſern Früchten nach Zion ziehen, wie V. 12 במרום ציון. Auch die Verbalform (בצרים) קראו נצרים, um welche ſich die Ausll. nicht beſonders kümmern, muß berichtigt werden, da das Perf. hier unpaſſend iſt. LXX: ἡμέρα κλήσεως, d. h. יום קְרָא נצרים.

V. 7 ואמר הושע leg. nach LXX ἔσωσε הושיע Gott hat den Reſt Iſraels (der Zehnſtämme) gerettet.

V. 11 כי פדה iſt wohl zu l. כי יפדה (י abſorbirt), eine Verkündigung für die Zukunft und eben ſo וגאלו.

V. 14 נפש הכהנים LXX den Zusatz *ἱερεων υἱῶν Λευί* הכהנים בני לוי, ist nicht überflüssig, da es in Samaria nicht levitische Priester gegeben hat; diese sollen nicht in den Vollgenuß eingeschlossen sein.

V. 15 קול ברמה נשמע habe ich früher, da ich wie alle Ausll. den tiefern Sinn dieses Stückes mißverstanden hatte, auf die Gefangenen in Ramah bezogen, unter denen sich Jeremia befand. Da dieses ganze Stück sich aber unleugbar auf die Gefangenschaft Ephraims bezieht, so muß Ramah hier einfach als Grabstätte Rahels erklärt werden, die nach Sam. II, 10, 2 sich im Gebiete Benjamins, östlich von Mizpah befand.

V. 20 כי מדי דברי בו זכר · · · עוד ist mit allen Künsteleien nicht zu erklären. Wenn ein Vater von seinem verlorenen Sohne spricht, so denkt er selbstverständlich an ihn, und der zweite Halbv. würde eine Tautologie enthalten. Man muß wohl lesen: מדי דבר בו, so oft Jemand von ihm spricht, muß ich seiner noch immer gedenken — trotz seiner Vergehungen. Ewalds Einfall, daß דַּבֵּר „schlagen" bedeutet, ist absurd. — על כן המו מעי bejaht emphatisch die Frage: ja. Ephraim ist mir ein Lieblingssohn, darum . . .

V. 21. שבי אל עריך אלה ist auffallend, wozu hier die Deixis? Die griechische Version giebt einen guten Sinn. *στράφηθι εἰς τὰς πόλεις σου πενθοῦσα*, d. h. אֲבֵלָה st. אלה.

V. 22 תתחמקין ist noch dunkel. Pesch. las מתפלגא = תתחלקין. Aber נקבה תסובב גבר ist nicht so sehr zum Verzweifeln. Das Weib, die בת השובבה, wird noch den Mann schützend umgeben, das jetzt schwache Ephraim wird noch dem scheinbar Starken, dem Volke Juda, zum Schutze dienen. Vielleicht muß man gar lesen תסוכך.

V. 23 עוד יאמרו · · בארץ יהודה hat Ewald trotz der Leichtigkeit der Worte mißverstanden, da er wieder sein „man" ange-

bracht hat. Nicht „man", ſondern die Ephraimiten, welche aus der Gefangenſchaft zurückkehren werden, werden im Lande Juda von Jeruſalem ſprechen, es ſei נוה צדק הר הקדש, d. h. ſie werden die Heiligkeit Jeruſalems anerkennen, die ſie während der Jahrhunderte der Reichsſpaltung verleugnet haben. יהודה wird hier Mascul. gebraucht, wie auch im folgenden V., vielleicht um das נקבה וסובב גבר zu veranſchaulichen.

V. 24 וישבו בה יהודה iſt greulich verkannt worden. Wo ſoll Juda wohnen? In Juda? Iſt ja ſelbſtverſtändlich. LXX *καὶ ἐνοικοῦντες ἐν ταῖς πόλεσιν Ἰούδα καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ*, leg. וישבו ביהודה וכל עריו יחדו. Die zurückkehrenden Ephraimiten, die Ackerbauer und Hirten, werden ſich in Juda und allen Städten anſiedeln, ſie werden dieſes früher von ihnen gemiedene Land vorziehen. — Statt ונסעו בעדר zu l. ונַסָּעִי בעדר.

V. 25 מלאתי · · כי הרויתי iſt als futurum exactum anzuſehen, ich werde erquickt und gefüllt haben, wie V. 14 ורויתי נפש הכהנים.

V. 26 iſt wie oben angegeben, wie es Targum richtig auffaßt, die Aeußerung des Propheten, daß er von einem angenehmen Schlaf und Traum, in dem er dieſes Alles als Geſicht geſchaut, erwacht iſt. ואראה macht den Ausll. fürchterliche Schmerzen. Es ſteht für וְאֵרֻוָּה „ich war erquickt". Ich habe in Kohelet S. 197 unwiderleglich nachgewieſen, daß רָאָה öfter für רוה ſteht, was ein Herr Zweifel unabhängig von mir in einem Beiblatt zu Hamagid Jg. 1866 N. 26 ebenfalls bemerkt hat, auch mitgetheilt von Geiger Zſch. für Wiſſenſchaft 1866 S. 283.

Dieſes einem ältern Propheten gehörende Stück kann Jeremia ſelbſt ſeiner Schrift über die Zukunft Iſraels einverleibt haben. Ich habe ſtets vermißt, daß kein Sänger oder Prophet dem unglücklichen Zehnſtämmereich eine Thräne nachgeweint hat; in dieſem Stücke haben wir eine im Troſtesworte verſteckte Klage.

Zieht man dieses lang und fremde Stück ab, so rücken die Verse 31, 27 f. eng an 31 בעת ההיא אהיה לאלהים לכל משפחות ישראל וזרעתי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם · · · und das ganze Stück mit der Wiederholung הנה ימים באים.

V. 32 ואנכי בעלתי בם leg. נעלתי (A. Krochmal und Andere), was auch die Versionen andeuten, ohne daß die Ausll. darauf gekommen sind; sie haben sich mit dem Worte בעל abgequält.

V. 38—40. Die Vergleichung der Beschreibung der Ausdehnung Jerusalems hier mit Zacharia 14, 10 beweist, daß der Umfang hier größer gegeben wird, weil vorausgesetzt wird, daß auch von den Zehnstämmen sich dort ansiedeln werden. — Die angegebenen Punkte lassen sich topographisch nicht genau fixiren, namentlich wo der Hügel Gareb zu setzen ist. Aber vermittelst נעתה ließe es sich annähernd bestimmen. Denn dieses giebt Pesch. wieder durch לרמתא, d. h. גבעתה. Nach Josephus gab es im Norden Jerusalems ein Gabbat, 20 oder 30 Stadien von Jerusalem entfernt, wo Titus sein Lager aufgeschlagen hat (vgl. Jg. 1872 S. 440). Da Gabbat und auch der Thurm Ananel im Norden Jerusalems gelegen waren, so muß die Höhe Gareb ebenfalls im Norden zu suchen sein.

Cap. XXXII enthält wenig Unebenheiten. Nur V. 3—4 muß richtig gestellt werden. Aus der Darstellung hier müßte man annehmen, daß Zidkija den Propheten in dem Vorhofe Mattarah habe einsperren lassen, weil dieser Unglück über Jerusalem verkündet. Aus 37, 20—21 geht aber hervor, daß diese Haft in Mattarah im Gegentheil eine milde Behandlung seitens des Königs gewesen ist, weil dieser nicht auch über Jeremia erzürnt gewesen.

Man muß also annehmen, daß אשר כלאו צדקיהו · · לאמר מדוע אתה נבא bloß ostensibeler Grund gewesen ist. Vor den Fürsten, die Zidkija fürchtete, that er, als ob er Jeremia einsperren ließ, weil er die Eroberung Jerusalems und die Gefan-

gennahme des Königs prophezeit hat. Ueber die Zeit und di Dauer dieser Haft w. u. zu 37.

V. 9 ועשרה הכסף ist das ה bei הכסף dittographi von עשרה.

In V. 10—14 wissen die Ausll. nicht ein und nicht au in Bezug auf ספר המקנה. Es giebt gar keine Schwierigkei wenn man gleich V. 10 liest ואכתב כספרים (Plural.), wi Pesch. hat וכתבת שטרא. Bei jedem Kaufe pflegten zwei Scheine ausgefertigt zu werden. V. 14 הספרים האלה, einer offen zum Vorzeigen: ספר הגלוי, und einer versiegelt für etwaige Einwendungen gegen den offenen Schein: ספר החתום, der letzte galt selbstverständlich bei Streitigkeiten als authentisch. Daher mußte er nach einer gewissen Vorschrift versiegelt sein. V. 11 muß man daher st. את החתום המצוה והחקים lesen: כמצוה וכחקים (wie oben 12, 9 S. 112 העיט = כעיט); Pesch. hat דחתים כפוקדנא ובנמוסא. Also V. 11 ואקח את ספרי המקנה. V. 14 את ספרי המקנה הזה את החתום statt ואת החתום.

V. 20 ist ובישראל ובאדם unverständlich, st. ובאדם muß man wohl lesen ובמדבר, wie Numeri 14, 21 את אתתי אשר עשיתי במצרים ובמדבר, und anstatt ובישראל mit Pesch. לאיסראיל = לישראל, auch das Targum hat ולישראל. Demnach muß der V. eine ganz andere Construktion haben: אשר שמת אותות ומופתים עד היום הזה לישראל בארץ מצרים ובמדבר.

V. 24 הסללות באו העיר ללכדה können סללות nicht „Wälle" sein, denn von solchen läßt sich weder באו, noch ללכדה aussagen. LXX haben hier dafür ὄχλος und Pesch. zu 33, 4 ניסא „Schaaren". Eher könnte es Personen bedeuten, welche Wälle aufschütten. Man kann auch dafür lesen הַסֹּלְלִים, nach den Beispielen, in denen die Endung ות st. ים steht.

V. 42 שממה היא מאין אדם ובהמה ist ein späterer Zusatz. Denn zu der Zeit, als dieses gesprochen wurde, war das Land noch nicht verödet.

Cap. XXXIII, 2 ה׳ עושה ··· יוצר אותה להכינה ist höchst auffallend. Das Richtige hat wohl Peschito: דעבדך וגבלך ואתקנך, d. h. ה׳ עשך יוצר אותך והכינך. Damit fallen die Einfälle Movers und Hitzigs weg, als wenn dieses Stück Deutero-Jesaia angehöre. — Daß V. 3 ובצרות gelesen werden muß נצרות ist selbstverständlich.

V. 4, 5 אל הסללות ואל החרב באים וגו׳ sind sehr dunkel, gewiß lückenhaft.

V. 6 הנני מעלה לה ארכה leg. להם, wie ורפאתים וגליתי להם Plur.

Von V. 13 an bis Ende kann unmöglich zu diesem Stücke gehören. Während der Belagerung Jerusalems kann Jeremia nicht gesagt haben במקום הזה חרב הוא מאין אדם ומאין בהמה, und dieses mehrere mal. Auch kann er in dieser Zeit nicht gesagt haben: Gott habe das Geschlecht Davids und Ahrons verworfen, zur Zeit, als noch ein König regierte und Priester im Tempel fungirten. Dazu kommt, daß LXX nicht die V.V. 14—26 haben. Sie haben also in einem Exemplar gefehlt. Es kann daher nur folgendermaßen Sinn erhalten. V. 10 und 11 חרב הוא מאין אדם ··· הנשמות מאין אדם וגו׳ sind Zusätze aus der Exilszeit, wie 32, 43. So bleiben von diesen V.V. nur übrig עוד ישמע במקום הזה בערי יהודה ובחוצות ירושלם קול ששון וקול שמחה ··· עוד יהיה במקום הזה ובכל עריו נוה רעים מרביצים צאן בערי יהודה וגו׳. — Während der Belagerung konnte nicht von Verödung gesprochen werden. Es wurde daher nach der Katastrophe hinzugefügt. V. 14 bis Ende dagegen gehört vollständig der exilischen Zeit an, als Zusatz zu Jeremia, der sich nicht in allen Exx. fand, also auch nicht in dem Ex., welches dem griechischen Vertenten vorgelegen hat.

V. 20 אם תפרו את בריתי muß gelesen werden תֻפַר wie V. 21. —

V. 24 מרחוק עוד גוי לפניהם muß nach Peſch. geleſen werden רנהוא עמא קדמי לפני, nämlich.

V. 25 אם לא בריתי · · · חקות · · לא שמתי iſt die Conſtruktion höchſt ungelenk. Statt שמתי leg. משחתי „ausgelöſcht", oder „weichen gemacht" (Tranſitiv. vgl. Zacharia 4, 9). Statt לא leg. לו, alſo die Conſtruktion · · בריתי יומם ולילה חקות לומשחתי. Der Eingang אם לא iſt die beſtimmte Verſicherung, und bezieht ſich auf den Schluß כי אשיב את שבותם. — Daß man ſtatt יעקב leſen muß ארץ ſteht unerſchütterlich feſt. Nicht bloß Jona Ibn—Ganach hat ſo emendirt, ſondern auch der talmudiſche Geſetzeslehrer Elieſer, Sohn des Joſé Ha—Galili (o. S. 51). Nur ſo erhält das Ganze das richtige Verſtändniß. Das Volk ſprach: Die beiden Familien, welche Gott auserwählt, Levi und David, habe Gott verworfen, da es keinen König und keine Prieſter mehr gäbe. Darauf Gott: „Wenn ich mein Bündniß mit Tag und Nacht, die Geſetze von Himmel und Erde aufhübe, würde ich den Samen Ahrons und Davids verwerfen". Wie das Eine nicht möglich iſt, ſo auch das andere nicht. Es bezieht ſich auf eine Klaſſe von Verzweifelten im Exile, welche jede Hoffnung auf Reſtauration von ſich gewieſen haben (Ezechiel 37, 11).

Deshalb iſt ſchon in V. 17, 21—22 ausgedrückt, daß die Familie Davids und der Prieſter niemals untergehen werden. —

(Fortſetzung folgt.)

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Zwei andere Gespräche betreffen die beiden Gebote der jüdischen Lehre, welche als Bundeszeichen besonders heilig gehalten wurden und von Seiten der Römer zur Zeit der Verfolgungen besonders verboten waren, die Gebote der Sabbathruhe und der Beschneidung. Das Gespräch über den Sabbath scheint bei den Agadisten sehr beliebt gewesen zu sein. Es findet sich sowol im babylonischen Talmud [1]), als in älteren und jüngeren Agadaschriften [2]). Im Talmud sind nur Grundzüge des Gespräches gegeben; doch ist die bezeichnende Art der Rede und Gegenrede am Anfange desselben in allen Versionen gleich. R.: Was unterscheidet den einen Tag von anderen Tagen [3])? A.: Was unterscheidet den einen Mann

[1]) Synh. 65 b ואף שאלה זו שאל ט' ר' [הרשע] את ר"ע. Das einleitende ואף fehlt nach einigen Quellen, s. Dikd. Sofrim.

[2]) Gen. r. c. 11 ט' ר' הרשע שאל את ר' עקיבא; Pesikta rabb. c. 23 (119 b ed. Friedm.); Tanchuma Absch. כי תשא g. E. מעשה בט' ר' הרשע שפגע בר' עקיבא א"ל; Midrasch von den 10 Geboten in Jellinek's B. Hamm. I, 75 (eine Paraphrase der Version des Talmud); vgl. auch Scheelthoth di R. Achai, 1. Absch.

[3]) מה יום מיומים. Die Münch. Handschrift hat für יום: היום (ebenso Raschi), was insofern besser paßt, als wir uns das Gespräch am Sabbath selbst stattfindend zu denken haben, wie auch Rufus' weitere Frage מי ייתר דהאידנא שבתא zeigt. Auch in Pesikta und im Midr. der zehn Gebote steht היום. מיומים ist nicht als Dualform zu lesen: מיומים, sondern es ist nur unvollständige Hebraisirung des aram. Plurals מיומין, wie er in der Pesikta zu lesen ist. Tanch. und Midr. der 10 Geb. hat wirklich rein hebräisch מימים, ebenso En Jakob, Gen. r. ebenfalls

(dich selbst, den Statthalter) von anderen Männern [1])? R.: Der Wille meines Herrn (des Kaisers). A.: Auch den Sabbath der Wille seines Herrn (Gottes) [2]). Rufus stellt nun die Frage genauer so: Wer kann sagen, daß gerade dieser Tag der Sabbath ist [3]). Akiba nennt nach dem Talmud drei Beweise, die jedoch nur genannt, nicht ausgeführt werden: 1. Der Fluß Sabbation; 2. der Todtenbeschwörer; 3. das Grab von Rufus' Vater, das am Sabbat nicht raucht [4]). In der ältesten paläſtinensischen Quelle sind dieselben drei Argumente genannt, jedoch das zweite und dritte zu einem zusammengezogen. Vom Flusse Sabbation (Sambation) [5]) sagt Akiba,

---

מיומים. — Vgl. zur Frage und ihrer Beantwortung die von Grätz, Gnosticismus und Jud., S. 121 gebrachte Parallele aus Sirach 7, 12.

[1]) מגוברין (גברא) ומה גבר. Midr. der 10 Geb. hat für ומה ungeschickt erläuternd ומאי את. In Gen. r. muß Akiba dem Rufus auf dessen Wunsch die beiden lakonischen Fragen erklären (מאי שנא יומא דשבתא מכל יומא . . . מ"ש סורנוס רופוס מכל גוברין), ebenso in Pes. und Tanch.

[2]) דמריה צבי שבת נמי דמריה צבי. Die Lesart מריה ist besser als מרי (s. Dikd. Sofrim). In Gen. r. dafür umschreibend: שרצה המלך לכבדני . . . אף זו שרצה הקב"ה לכבדה, fast ganz so Pes. und Tanch., nur letztere für מלך מלכים: מלך מלכים (wol um den Kaiser als Großkönig zu bezeichnen).

[3]) S. oben S. 347, A. 3. In Gen. r. ist die Wendung des Gespräches eine andere; Rufus fragt bloß fortsetzungsweise מנין את מודע לי. Pes. מנו ידע. Midr. der 10 Geb. מוכח. In Tanch. steht schon hier die Frage, warum Gott selbst nicht den Sabbath halte, an deren Beantwortung sich die Argumente vom Manna, von der Todtenbeschwörung und vom Sabbation anschließen.

[4]) Im Midr. der 10 Geb. fehlt Nr. 2 das rauchende Grab, welches — wie aus der Darstellung in den Midraschen ersichtlich — eine Bezeichnung der Höllenstrafen ist, kömmt auch in der Sage von Elischa b. Abuja und seiner Erlösung durch Meir vor.

[5]) Die ursprüngliche Form des Wortes ist סבטין, woraus סמבטיון wurde (auch סנבין verzeichnet Rabbinowitz z. St.). Das Wort ist jedenfalls griechisch (sowie die paläſtinensischen Juden statt des biblischen n. pr. שמעון sagten סימון = Σίμων, oder לויטס = Λευίτης für לוי), und die Sage, auf welche Akiba anspielte, ist dieselbe — nur in umgekehrter Weise, — von welcher sein älterer Zeitgenosse Josephus Flavius als einer sehr bekannten Naturerscheinung spricht (De bello Jud. VII, 5, 1). Er

er ziehe alle Tage der Woche Steine mit sich und am Sabbathe ruhe er [1]). Rufus ließ das Argument als unzugänglich nicht gelten [2]). Darauf demonstrirte ihm Akiba auf einem verstorbenen Vater die Heiligkeit des Sabbath; an allen Tagen ließ er

---

setzt den Fluß nach Phönicien und sagt, die Juden nennen ihn *Σαββατικός*, weil er an sechs Tagen trocken sei und nur am Sabbath fließe. Plinius, Hist. nat. 31, 2 berichtet umgekehrt und der jüdischen Sage besser entsprechend: In Judaea rivus Sabbatis omnibus siccatur. — Ein Agadist des 3. Jahrhunderts, Samuel b. Nachman, nennt den Fluß Sambation als denjenigen, jenseits dessen ein Theil der zehn Stämme sich im Exil befindet (j. Synh. 29 c unt., Echa r. zu 2, 5, anonym Pes. r. c. 31 und Num. r. c. 16). Im 4. Jhdt. sagt Jehuda b. Simon, daß die 10 Stämme alle jenseits des Sab. exilirt seien, während die Stämme Jehuda und Benjamin in alle Länder zerstreut wurden. Im palästinensischen Targum zu Exod. 34, 10 werden die Nachkommen Moses' als מן לגיו לנהר סמבטיון, wohnend gedacht. Aus diesen Elementen setzt sich die spätere Sage vom Sabbathfluße zusammen. S. das Buch von Eldad, dem Daniten, Beth Hammidr. I, 103, 111 f. (der Name des Flußes sei eigentlich שבטיון) und die Agada von den Söhnen Mose's, B. H. VI, 15 f. Vgl. auch was Buxtorf s. v. סבט (Col. 1417—1421) anführt, ferner die Abhandlung von Bodenschatz am Schluß des IV. Bandes der Kirchlichen Verfassung der Juden. S. auch Grünbaum in Z. d. D. M. G. XXIII, 627 f.

[1]) שמושך אבנים כל ימות השבת ובשבת הוא נח. Damit soll wahrscheinlich gesagt werden, daß er so reißend sei, daß er Steine mit sich fortziehe. (Vgl. Josephus l. l.: *πολὺς γὰρ ὢν ὅτε ῥεῖ, καὶ κατὰ τὴν φορὰν οὐ σχολαῖος*). Die spätere Sage machte aber daraus einen Fluß, der statt Wassers Steine und Sand wälze, s. Eldad Haddani a. a. O. p. 112: והנהר גולל כל ששת ימי השבוע אבנים וחול בלי שום טפת מים, Raschi zu Synh. 65 b: נהר אחד של אבנים. Die Araber, welche die Sage von den Beni Mûsâ kennen (s. Kazwînî, Kosmographie, ed. Wüstenfeld, p. 17 f.), nennen den Sabbathfluß „Sandfluß" (ואדי אלרמל), Kazwînî ib. 184 f., vgl. Masûdi I, 369 und setzen ihn nach Maghrib, kennen aber auch einen „Sabbathfluß" נהר אלסבת und setzen ihn nach Andalusien. — In Pesikta ist אבנים ausgelassen und משך im Sinne von fließen (= aram. נגד genommen: שכל ימות החול הוא מושך ובשבת אינו מושך. Midr. der 10 Gebote bloß: שאין לו מנוחה עד שיבא שבת.

[2]) א"ל לנגדא את נגיד לי, Pesikta dafür את מובלי לרוח; in Pes. bezieht sich das auch auf das Argument vom Manna, welches mit dem vom Sabbathfluß zusammengefaßt ist.

ſich heraufbeſchwören, nur am ſiebenten nicht, und darüber befragt, gab er die Auskunft, daß die Todten an den Wochentagen gerichtet werden, am Sabbathe aber ruhen [1]). Nun trat Rufus mit einer anderen Frage auf, warum denn Gott ſelbſt nicht am Sabbath ruhe, ſondern Winde wehen, regnen und wachſen laſſe [2]). Akiba erwiederte, Gott ſei Bewohner der ganzen Welt und dürfe in ihr frei ſchalten, ſowie ein Jeder in ſeinem eigenen Hofe auch am Sabbathe frei ſich bewegen darf [3]). Endlich aber habe ja Gott ſelbſt den Sabbath gehalten, als er in der Wüſte an demſelben kein Manna fallen ließ [4]).

Das Geſpräch zwiſchen Rufus und Akiba über die Beſchneidung iſt in einer Verſion erhalten [5]), in der ſcheinbar die Beſchneidung nur in zweiter Reihe erwähnt wird, während das Hauptthema ein anderes wäre; doch zeigt beſonders die Vergleichung mit einem anderen ähnlichen polemiſchen Dialoge zwiſchen einem „Philoſophen“ und einem ſpäteren Gelehrten, R. Hoſchaja [6]), daß es ſich auch in jenem Geſpräche bloß

---

[1]) Dieſer Theil des Geſpräches, welcher jedenfalls ſpätere Zudichtung iſt, wird in Peſikta und Tanch. noch mit weiteren Angaben über die Höllenſtrafen ausgeſchmückt. — Vgl. auch die Erzählung von Akiba mit dem Todten im Midr. der 10 Gebote (B. H. I, 80 f., vgl. Zunz, G. Vorträge, S. 182, Anm. d).

[2]) S. oben S. 251*, Anm. 5.

[3]) In Peſ. und Tanch. wird dieſe, Kenntniß des jüdiſchen Sabbathgeſetzes vorausſetzende Antwort mit der Captatio eingeleitet: יודע אני שאתה בקי בחורתן של עבריים.

[4]) Peſ. und Tanch. haben dieſes Argument an unrichtige Stelle geſetzt, ſ. oben S. 348, Anm. 3 und S. 349, Anm. 2. Ueber das Manna, ſ. auch oben S. 75, die Controverſe Ismaels und Akiba's über Exod. 20, 11.

[5]) Tanchûma, הוריע Anf. מעשה ששאל טורנוס רופוס הדשע את ר' עקיבא.

[6]) Gen. r. c. 11 פילוסופוס אחד שאל את ר' הושעיה. Daſſelbe Geſpräch auch in Peſikta rabba c. 23 (116 b), doch ſtatt R. Hoſchaja: רבי, alſo Jehuda der Patriarch, doch mag nach רבי der Name הושעיה ausgefallen ſein.

um die Beſchneidung handelt. Es lautet folgendermaßen. R.: Weſſen Werke ſind ſchöner, Gottes oder des Menſchen? (Er will auf die Beſchneidung hinauskommen, die nach jüdiſcher Anſicht eine Vervollkommnung des göttlichen Schöpfungswerkes ſei). A. Die Werke des Menſchen ſind ſchöner. R. Kann denn der Menſch etwas wie Himmel und Erde erſchaffen? A. Erwähne nicht etwas, wozu die Kraft der Menſchen nicht ausreicht, ſondern ſolche Dinge, die unter den Menſchen ſich finden. R. Warum beſchneidet ihr euch [1])? A. Ich wußte, daß du hierüber mich befragſt, darum kam ich dir zuvor und ſagte, daß des Menſchen Werke ſchöner ſind als die Gottes. — Dann brachte ihm A. Aehren und Backwerk und ſagte: dies iſt des Menſchen, jene ſind Gottes Werk, iſt jenes nicht ſchöner als die Aehren [2])? R. Wenn Gott die Beſchneidung wünſcht, warum kömmt das Kind nicht beſchnitten aus dem Mutterleibe [3])? A. Muß nicht auch der Nabel des Kindes erſt nach der Geburt abgeſchnitten werden [4])? — In Uebereinſtimmung mit dieſem

---

[1]) Für das ſinnloſe למה אתה מוליד iſt nämlich mit einer leichten Correctur zu leſen: למה אתם מולים.

[2]) In dem anderen Geſpräche drückt Hoſchaja denſelben Gedanken anders aus: Alles was in den ſechs Tagen der Schöpfung erſchaffen wurde, bedarf der — vervollkommenden — Zubereitung, der Senf, ſowie die Lupine (θέρμος) bedarf der Süßung, der Weizen muß gemahlen werden, ebenſo bedarf der Menſch der Vervollkommnung (תיקון).

[3]) In dem anderen Geſpräche iſt das die Frage, mit welcher es eröffnet wird: אם תביכה המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון, In Gen. r. c. 46 Anf. richtet, in einer anonymen Ausführung, Abraham dieſelbe Frage an Gott.

[4]) Der Schluß des Geſpräches: וכמה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם בהם . . . iſt ſicher nicht urſprünglicher Beſtandtheil, denn der Gedanke — mit Hinweis auf ψ 18, 31 — daß die Ritualgebote den Zweck haben, den Menſchen ſittlich zu läutern, hier auf die Beſchneidung angewendet, findet ſich in den älteren Midraſchwerken Lev. r. c. 13 und Gen. r. c. 44 im Namen Rab's überliefert, ſ. meine Agada der bab. Amoräer, S. 25.

Gespräche wird in einem Ausspruche Akiba's [1]) das Gebot „sei vollkommen", mit welchem in Gen. 17, 1 der Abschnitt von der Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung eingeleitet wird, als Wink für Abraham aufgefaßt, welcher Art die Beschneidung zu sein habe, daß sie auf keine der übrigen „Vorhäute", die es nach dem hebräischen Sprachgebrauche giebt [2]), sich beziehen könne [3]).

Mit einem nicht näher bezeichneten Manne, Namens Zônên — Zenon? —, der aber wol identisch ist mit dem gleichnamigen Verwalter des Patriarchen Gamliel II [4]), — hatte Akiba ein Gespräch über die in gewissen Götzentempeln vorkommenden Heilungen [5]), indem ihn Jener fragte, woher es komme, daß Leute mit Gebresten hineingehen und geheilt herauskommen, obwol die Götzen nichts Wirkliches sind [6]). Akiba

---

[1]) Gen. r. c. 47 und Lev. r. c. 25, gegenüber einem Ausspruche Ismaels über denselben Gegenstand, s. oben S. 212, Anm. 3.

[2]) ונאמר ע' בסה (Jer. 6, 10) ד' ערלות הן נאמר ערלה באזן . . . (Gen 17, 14) וכ' ע' כנוף (Jer. 9, 25) וכ' ע' בלב (Ex. 6, 30).

[3]) Weiß II, 112, Anm. 1 findet in diesem Ausspruche eine polemische Spitze gegen das Christenthum, welches die Beschneidung verwarf. — In einem — wol apokryphen — Gespräche Akiba's mit einem nichtjüdischen Armenpfleger — nach אור זרוע I, 3 d, mitgetheilt von Jellinek im Beth Hammidrasch V, 162 aus dem Jelammedenu nennt Akiba die Beschneidung das Siegel, mit dem Gott die Israeliten als die Seinigen bezeichnete.

[4]) S. Pesachim 49 a.

[5]) Ab. zara 55 a, danach die Aenderung im Midr. von den 10 Geboten, B. Hamm. I, 71. — Der christliche Apologet Athenagoras (2. Jhdt.) widerlegt das Argument des Heidenthums aus den erwähnten Heilungen durch die Auskunft, daß dieselben Werk der Dämonen seien. S. Renan, Marc—Aurèle, p. 382.

[6]) Für דאולי כי מתברי ואתו כי מצמרי. Im Midr. der 10 Gebote dafür: שהולכים לע"ז סלוניה חיגר ונתרפא סומא ונתפקח חרש ונתפתח. Gemeint ist der Glaube an die Heilung durch Incubation, indem man im Tempel des Asklepios oder des Serapis schlief und im Traum das Heilmittel für das zu beseitigende Leiden offenbart erhielt (s. Sueton. Vesp. 7, Tac. Hist. IV, 81, Dio Cassius 66, 8). Daß es sich

erwiederte, die betreffenden Fälle seien so zu erklären, daß dem von der Vorsehung verhängten körperlichen Leiden es genau vorherbestimmt ist, an welchem Tage, zu welcher Stunde, durch welchen Arzt und welches Heilmittel es zu weichen habe. Wenn nun der Leidende zu der bestimmten Zeit den Götzentempel betritt, so kann die Vorherbestimmung deshalb nicht geändert werden. Das veranschaulicht er mit einer Parabel: In einer Stadt war ein rechtschaffener Mann, dem alle Leute der Stadt ihre Zeugen das Ihrige aufzubewahren gaben. Einer jedoch ging immer Zeugen hinzu; einmal vergaß er es, da meinte die Frau des rechtschaffenen Mannes, sie könnten nun jenen Argwöhnischen bestrafen, indem sie das ohne Zeugen in Verwahrung Gegebene ableugneten. Wie, sagte der Mann, sollten wir, weil jener Thor unangemessen gehandelt, unsere eigene Rechtschaffenheit schädigen [1])?.

Apologetisch ist der Ausspruch Akiba's, in dem er die Göttlichkeit der Thora beweist. Zum Abschnitte von den verbotenen Thieren (Deut. 14, 7) bemerkt er: War denn Mose ein Jäger und Schütze (daß er die Thiere und ihre Beschaffenheit

---

die Heilung durch ein bestimmtes Heilmittel handelt, zeigt auch die Erwähnung von סם פלוני in Akiba's Antwort.

[1]) Der Ausdruck שטה wird im Midr. der 10 Geb. von Akiba auch auf den Fragesteller selbst angewendet, aber ohne Berechtigung. — Hieher gehört ein Wort Akiba's in einer Diskussion mit Jose, dem Galiläer. Dieser hatte in Bezug auf Deut. 13, 2 ff. den Satz aufgestellt, daß ein zum Götzendienst auffordernder Prophet auch dann kein Gehör finden dürfe, wenn er Sonne, Mond und Gestirne in ihrer Bahn innehalten läßt (אות Deut. 13, 2 wird als Wunderzeichen am Himmel erklärt). Darauf rief Akiba aus: Bewahre, daß Gott solche Wunder durch Götzendiener geschehen ließe, es ist vielmehr von falschen Propheten die Rede, die Anfangs wahre Propheten waren, wie Chananja, der Sohn Azzur's (Jer. 28, 1) Sifrê zu Deut. § 84, wenig anders b. Synh. 90 a. — Eine auf Ez. 33, 24 basirte Verspottung der Vielgötterei s. unten, Abschn. 4.

kannte)? Dies diene als Widerlegung gegen die, welche sage daß es keine geoffenbarte Lehre giebt [1])!

3. Das Studium des Gesetzes.

In jener berühmten Berathung zu Lydda, die zur Ze der hadrianischen Verfolgungen stattfand [2]), wurde auch d Frage erörtert, was größer und wichtiger sei, die Uebung gut Thaten oder das Studium der Gotteslehre. Gegenüber Ta phon, der jenen den Vorzug gab, sprach Akiba, der in d Lehre das eigentliche Lebenselement Israels sah [3]), die Ansic aus, daß das Studium wichtiger sei; zum Beschlusse wurde e hoben, daß das Studium wichtiger sei, weil es auch zum Ueb guter Handlungen bringe [4]). —

---

[1]) Sifrê zu Deut. § 102. In Chullin 60 b wird dieser Satz, ob Akiba als Autor, im Zusammenhange mit dem auch in Sifrê a. a. (s. Friedmann's Bemerkung das. und Beth Talmud I, 239) dab stehenden Satze Eliezers über השסועה, ebenfalls ohne El.'s Name tradirt, und zwar von einem Amora als Baraitha (wenn auch die Bara tha nicht als solche bezeichnet ist), in Gegenwart von Chisda. Dies läßt die für Jäger und Schütze gebrauchten Fremdwörter *κυνηγός* u *βαλιστάριος*, durch Tachlifa b. Abina in dessen „Agada" aufzeichnen u erklären (s. Agada der Bab. Amoräer, S. 63). — Hier sei noch erwähn was Akiba, Tos. Joma 3(2), 2, in Beantwortung einer halachischen Fra sagt: אל תתנו מקום למינין לדרוש אחריכם. S. dazu Beth Talmu I, 270 f. Ferner sei ein in Exod. r. c. 29 anscheinend gut bezeugtes G spräch zwischen Akiba und einem sonst unbekannten בלצא erwähnt, üb das Erdbeben. Dieses sei — wie Akiba auf Grund von Joel 4, 1 sagt, — eine Folge von Gottes Unwillen ob der Zerstörung seines Heili thumes und der Sicherheit der Heidentempel. Aber auch im Erdbeben „der Herr Schutz seines Volkes". Vgl. dazu Ketina in Berach. 59

[2]) S. Grätz, IV, 463 f.

[3]) S. oben S. 298.

[4]) Kidd. 40 b, ebenso Schir r. zu 2, 14. In Sifrê zu Deut. 11, 1 § 41, fehlen die Ansichten Akiba's und Tarphon's, nur der Gesammtb schluß ist mitgetheilt: גנו כולם וגמרו הלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. Im jer. Talmud, Pesach. 30 b und Chag. 76 c steht ebenfalls n der Beschluß, so ausgedrückt: התלמוד קודם למעשה. In Baba Kamm 17 a ist der Satz so citirt: גדול למוד התורה שהלמוד מביא לידי מעשה.

Ein Kernſpruch Akiba's, in dem er gleichmäßigen und unabläſſigen Fleiß im Studium empfiehlt, lautet: Nur ein Lied, das täglich wiederholt wird, iſt ein Lied [1]). Die Regeln für gewiſſenhaften und erfolgreichen Unterricht entnahm Akiba dem Beiſpiele Moſe's [2]). Der Lehrer muß den Lehrſtoff ſo lange wiederholen, bis ihn der Schüler erlernt hat (nach Deut. 31, 19 „lehre es die Kinder Iſraels"), ja ſo lange, bis er dem Munde des Schülers geläufig iſt, von dieſem ſelbſt vorgetragen werden kann (ib. „lege es in ihren Mund"); aber der Lehrer habe auch die Pflicht, die Gründe des Lehrſatzes deutlich vorzulegen (nach Exod. 21, 1 „die du ihnen vorlegen ſollſt") [3]).

In dem Bilde von dem Brunnen und der Ciſterne, Prov. 5, 15 f., ſieht Akiba den Fortſchritt des Studiums von der bloßen Receptivität zur Productivität gekennzeichnet. Der Lernende gleicht zu Anfang der Ciſterne, die keinen Tropfen Waſſers mehr geben kann, als man in ſie

---

[1]) זמר בכל יום זמר Synh. 99 a b, nach der Leſeart des Aruch s. v. זמר (vgl. Dikd. Sofrim). Damit ſtimmt die andere Verſion des Spruches überein, die in der Toſefta erhalten iſt, Ahiloth 16, 8 und Para 4(3), 7: זמר בהדירא. Zu בהדירא, wofür die Toſ. בי תדירא, auch ביח דירה hat, ſ. Targum zu Hab. 1, 17. Vgl. Levy I, 543 b. — Für Akiba's Fleiß im Lehren iſt bezeichnend die Notiz in Peſachim 109 a, vgl. Toſ. Joma 5(4), 1, daß Akiba mit Ausnahme der Rüſttage zum Peſach und zum Verſöhnungstage, nie ſeinen Vortrag mit den Worten unterbrach: Es iſt Zeit, das Lehrhaus zu verlaſſen (הגיע עת לעמוד מביח המדרש, ſ. Dikd. Sofrim). Vgl. auch die Erzählung von der Krankheit ſeines Sohnes, Semach c. 8.

[2]) Erubin 54 b, mit wenigen Abweichungen, beſonders im Ausdrucke Mechiltha zu Exod. 21, 1. Die drei Stufen des Erlernens, in der Mechiltha: יודעין, למדין, שונין (ſ. Friedmann z. St.) werden in der Baraitha ſo bezeichnet: למד, סדורה בפיהם, הראוח פנים.

[3]) Nach der Mech. paraphraſirt Akiba לפניהם תשים mit ערכה לפניהם כשלחן ערוך, mit Hinweis auf Deut. 4, 35. Nach dem Ausdrucke der Baraitha hingegen, הראוח פנים (ſ. Raſchi darüber), hätte Akiba in Exod. 21, 1 das Wort לפניהם ſo aufgefaßt: „nach ihren Gründen". — Intereſſant iſt, wie Akiba ein Kind hinſichtlich ſeines Gottesbewußtſeins auf die Probe ſtellt, Toſ. Nidda 5, 16.

hineingegeben; ist er aber so weit, daß er selbst lehren kann, dann gleicht er dem Brunnen, der nach allen Seiten lebendiges Wasser fließen läßt; er nährt die Schüler und die Schüler seiner Schüler [1]). — Während Ismael die Worte in Koh. 11, 6 auf das Lernen bezog [2]), sah Akiba darin die Aufforderung, stets zu lernen, im Alter Schüler zu haben, wie man deren in jüngern Jahren gehabt hat [3]).

Wenn in Hiob 28, 17 die Weisheit mit Glas- und Goldgefäßen verglichen wird, so fand Akiba darin die Andeutung, daß sowie jene Gefäße, wenn sie auch gebrochen sind, wiederhergestellt werden können, der Weisenjünger, der sein Wissen verloren hat, es wieder erlangen könne [4]).

Wer sich wegen seiner Kenntnisse überhebt — so lehrte Akiba mit Deutung von Prov. 30, 32, — gleicht dem Nase, das am Wege liegt: wer vorübergeht, legt die Hand an die Nase und

---

[1]) Sifré zu Deut. 11, 22, § 48.

[2]) S. oben S. 124, Anm. 2.

[3]) Gen. r. c. 61 zu Anf., Koh. r. z. St., vgl. Jebam. 62 b. Daran knüpft die Ueberlieferung die Sage von den früheren Schülern Akiba's, die umkamen, weil sie gegenseitig mißgünstig gewesen, oder — nach dem Talmud — weil sie sich nicht gegenseitig Ehre erwiesen, während die späteren Schüler Akiba's die Lehre fortpflanzten.

[4]) Koh. r. zu 7, 8 und Ruth r. zu 3, 13 (c. 6): מה כלי זהב וזכוכית אם נשברו יש להם תקנה אף ת״ח שאיבד משנתו יכול הוא לחזור עליה. In b. Chag. 15 a lautet der Nachsatz אף על פי שסרח יש לו תקנה . . .; in j. Chag. 77 b ist irrthümlich Akiba's Deutung mit der Meir's zu einer verschmolzen. Es ist dies nämlich eine der drei Deutungen, die Elischa b. Abuja seinem Schüler Meir, nachdem er dessen Deutung erfragt, im Namen Akiba's mittheilt. Nach jer. Chag. wäre Akiba's Satz: . . . מה אם נשתברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו אף ת״ח ששכח תלמודו יכול הוא לחזור וללמדו כתחלה. Nach Aboth di R. N. c. 24 hat Elischa b. Abuja selbst die Deutung, welche die anderen Quellen Meir zuschreiben, und dazu eine Modificirung der Deutung Akiba's: מה כלי זהב לאחר שנשבר ש לו תקנה וכל כלי זכוכית אין להם תקנה כשנשתברו אלא אם כן חזרו לברייתן (vgl. Sabb. 15 a vom Glase: תחלת ברייתו מן החול). Die Wiederherstellbarkeit zerbrochener Glasgefäße hat Jose b. Chalafta als Argument für die Auferstehung (Gen. r. c. 14). S. auch unter Abschn. 6 Ende.

geht von dannen [1]). Akiba's Bescheidenheit zeigt sich besonders in der Rede, die er am Grabe seines Sohnes hielt [2]). Sie lautet: Brüder, Haus Israels, höret [3]). Nicht weil ich ein Gelehrter bin [seid ihr so zahlreich erschienen], giebt es doch hier Gelehrtere als ich, nicht weil ich reich bin, es giebt Reichere als ich; die Leute des „Südens" kennen den Rabbi Akiba, woher sollten ihn die Leute von Galiläa kennen, die Männer kennen ihn, woher sollten ihn die Frauen und Kinder kennen [4])? Jedoch ich weiß, daß euer Lohn ein großer sein wird, weil ihr euch nur bemüht habt und erschienen seid, die Thora zu ehren und die religiöse Pflicht zu erfüllen [5]). Ich bin getröstet, auch wenn ich sieben Söhne begraben hätte [6]). Gehet nach Hause in

---

[1]) Ab. di R. N. c. 11. נבלת ist als Denominativum von נְבֵלָה genommen. In Gen. r. c. 81 ist der Satz verändert und im Ausdrucke abgeschwächt: מי גרם לך להתנבל בדברי תורה על ידי שנשאת עצמך בהן. In Berach. 63 b hat Samuel b. Nachman den Satz Akiba's, doch ohne diesen zu nennen, fast ganz so wie in Gen. r. a. a. O.

[2]) Semachoth c. 8, vgl. Moed Katon 21 b. Die Ueberlieferung der letztgenannten Quelle ist die richtigere und vollständigere, sie hat auch den Namen des betrauerten Sohnes: Simon. In der Erz. von der Hochzeit des Sohnes Akiba's nennt ebenfalls die palästinensische Quelle, jer. Berach. 10 d, den Namen desselben, Simon, während b. Sabb. 67 b und Tos. Sabb. 7(8), 9 ihn nicht haben. — Im b. Moed Katon sterben „Söhne" Akiba's, was aber auf Mißverständniß eines Passus der Rede zu beruhen scheint. Akiba sagt nämlich „selbst wenn ich zwei verlobte Söhne begrübe, würden mir die Ehrenbezeigungen bei ihrer Bestattung zum Troste gereichen" oder — nach Semach. — „selbst wenn ich sieben Söhne begrübe, wäre ich getröstet".

[3]) In Semach. fehlt בית vor ישראל, ebenso שמעו.

[4]) Für dies Alles hat die Bar. des Talmud bloß: ואם בשביל עקיבא באתם הרי כמה עקיבא בשוק, und zwar an anderer Stelle.

[5]) Dafür in der Bar.: (ψ 37, 31) אלא כך אמרתם תורת אלהיו בלבו וכל שכן ששברכם בזה.

[6]) Für מנוחם אני שאלו היו לי שבעה בנים קברתים muß es ursprünglich gelautet haben: מנוחם א' אלו שבעה בנים קברתי; das zeigt der entsprechende Passus der anderen Version: אפילו שנים בנים חתנים מנוחם הוא בשביל כבוד שעשיתם. Der letzte Passus der Version in Semach. (ולא שאדם רוצה לקבוד את בניו אלא יודע אני שהוא בן העולם

Frieden [1])! — Nicht ganz authentisch, aber jedenfalls Akiba's Bescheidenheit abspiegelnd, ist der hyperbolische Ausspruch Akiba's, mit dem er sein Wissen dem seiner Lehrer Elieser und Josua gegenüber herabdrückt [2]): „Ich bin nicht im Stande, das Maß meines Wissens so zu beschreiben, wie es meine Lehrer gethan! Vielmehr haben diese wesentlich einen Theil des Wissens sich angeeignet; ich aber habe nur soviel davon genommen, wie wenn jemand an einem Citrus riecht, wobei der Riechende einen Genuß hat, aber die Frucht um nichts vermindert wird, und wie wer aus strömender Wasserleitung schöpft oder an einem Lichte ein anderes anzündet!" — Dieselbe Quelle erzählt aus der Zeit, als noch Akiba zu Füßen Eliezers saß, er habe sich einmal verspätet und sich gescheut während des Vortrages in's Lehrhaus einzudringen; doch als man bei einer schwierigen Frage seiner bedurfte, machten ihm die Zuhörer Platz, damit er zum Steinsitz hingelangen könne, auf dem der Meister saß [3]).

Auch nachdem er die höchste Stufe unter den Gelehrten seiner Zeit erklommen, pflegte er sich jener Zeit zu erinnern, in der er noch zu der verachteten Classe des „Landvolkes", der Unwissenden und Rohen gehörte; dabei gedachte er mit Entsetzen des Hasses, der ihn gegen die „Weisenjünger" erfüllte [4]). „Als ich noch ein Am—Haarez war, sagte ich: Gebt mir einen Weisenjünger, daß ich ihn beiße wie ein Esel!" — Gerne verweilte auch Akiba bei der Erinnerung an die Verdienste seiner opferwilligen Gattin um die Ermöglichung seiner Studien

---

הבא שויכה את הדבים) ist späterer Zusatz nach Aenderung des vorhergehenden Passus, um die in diesem liegende Härte zu mildern.

[1]) לכו לבתיכם לשלום. Dieser Schluß fehlt in Semachoth.

[2]) Schir r. 1, 3, an der oben, S. 148*, Anm. 1 besprochenen Stelle.

[3]) Schir r. ib.

[4]) Pesachim 49 b. שהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור.

und als echt darf wol der rühmende Ausspruch gelten, mit dem er sie vor seinen Schülern ehrt: „Was — an Wissen — mein und was euer ist, ist ihr zu danken [1])!“ — Wie er arme Schriftgelehrte unterstützte, darüber hat sich eine schöne Anekdote erhalten; er wendete die Worte von Psalm 112, 9 dabei an [2]). Noch sei ein aramäischer Trinkspruch erwähnt, den Akiba bei der Hochzeit seines Sohnes bei jedem frischen Weinkruge auf die Gelehrten und ihre Schüler ausbrachte [3]).

4. Exegetische Normen. Exegetisches. Worterklärungen. Das Hohelied.

Von seinem Lehrer Nachum aus Gimzô hatte Akiba jene durch ihn zu voller Entfaltung gebrachte exegetische Richtung angenommen, die den h. Text besonders nach der Methode des „Einbeziehens und Ausschließens“ auslegte, besonders mit Anwendung gewisser Partikeln, und so den Wortlaut der schriftlichen Lehre in viel durchgreifenderem Maße zur Grundlage der mündlichen machte, als dies nach den Auslegungsregeln Hil-

[1]) Kethub. 63 a, Nedarim 50 a: שלי ושלכם שלה הוא. Er habe dies gesagt, als die Schüler die ungekannte Frau des als berühmter Lehrer nach langer Abwesenheit Zurückkehrenden von ihm wegdrängen wollten. Nach Aboth di Nathan c. 6, und das ist wol die ursprüngliche Gelegenheit dieses Ausspruches, habe Akiba seinen Schülern, als sie ihm ob der ungewöhnlichen Zierraten, die er seiner Frau gab (darunter עיר של זהב, s. oben S. 300, Anm. 4), zur Rede stellten, geantwortet: הרבה צער כיוצא בה עמי. Als Ruhm der eigenen Frau kann auch der Ausspruch Akiba's gelten (Sabb. 22 b), wonach reich derjenige ist, der eine durch schöne Handlungen ausgezeichnete Frau hat כל שיש לו אשה נאה במעשיה.

[2]) Lev. r. c. 34 Ende, Pesikta rabb. c. 25, gegen Anf.

[3]) Tosefta Sabb. 7(8), 9 חמרא לחיי רבננא ולחיי תלמידיהון; b. Sabb. 67 b (vgl. Dikd. Sofr.) חמרא וחיי לפום רבנן חמרא וחיי לפום תלמידיהון; j. Berach. 10 d חמרא טבא לחיי רבנן ותלמידיהון. — S. auch oben S. 357, Anm. 2.

lels und Ismaels möglich war [1]). Es werden auch eini formulirte exegetische Normen unter Akiba's Namen citirt, da keineswegs so zahlreich, wie die unter Ismals Namen erhalt nen. Seine Richtung, welche davon ausging, auch die schei bar unbedeutendste Eigenthümlichkeit des Textes, jedes Wo und jeden Buchstaben zu deuten und zur Deduction zu benütze bedurfte eben nicht vieler besonderer Regeln. —

Die letzte der „13 Regeln" Ismaels, von welcher zweifelhaft ist, ob sie schon unter den 7 Regeln Hillels wähnt wird [2]), die Regel von der Lösung des Widerstreit zweier Bibelstellen durch eine dritte, wird von Akiba mit an ren Worten und vielleicht auch in etwas anderem Sinne an wendet, als von Ismael [3]).

---

[1]) S. oben Cap. IV, Abschnitt 5. In der Erzählung über Akib Anfänge in Ab. di R. N. c. 6 wird die Richtung Akiba's, jedes Wort u jeden Buchstaben zu deuten, schon in die ersten Anfänge seiner Stud verlegt. Es heißt da: Wenn er von den Vorträgen Eliezers r Josua's kam, וישב לו כינו לבין עצמו אמר אלף ו למה וכתבה בית ו למה נכתבה דבר זה למה נאמר.

[2]) Frankel 19 und Grätz IV. 429 nehmen nach der Version Tosefta Synh. c. 7 Ende und der Ab. di R. N. c. 37 als eine der sie Regeln Hillels an: בנין אב משני כתובים. Aber an der dritten Qu (Sifrâ Einleitung) für diese Regeln bildet בנין אב (nach der Lesart Commentators R. Abr. b. David) nur eine Regel, während das darauf gende שני כתובים nach dem genannten Commentator identisch wäre der 13. Regel Ismaels.

[3]) Mechiltha zu 12, 5 (4 b ed. Friedm.): ה כתורה שני כתובים זה ד זה וסותרין זה על ידי זה [עד ש] יתקיימו במקומן . . . יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. Die eingeklammerten drei Buchstaben עד ש vor יבוא zu lesen. Akiba entscheidet nach dieser Regel den Widerst zwischen Exod. 12, 5 und Deut. 16, 2, durch den Hinweis auf Exod. 21, wo ersichtlich ist, daß nur Kleinvieh zum Peßachopfer genom werden darf. Ebenso, doch ohne die Regel zu citiren, entscheidet A zwischen Lev. 10, 1 und 16, 1 (vgl. oben S. 26, Anm. 6) vermit Num. 3, 4 dahin, daß die Söhne Aharons deshalb starben, weil sie fr des Feuer in's Heiligthum gebracht hatten (Sifrâ zu Lev. 16, 1, 7 wo die Lesart des Jalkut מתו על הקרבה הוי offenbar die richtige ist, nicht wie Weiß will, Emendation). In beiden Beispielen ist der d

Von besonderer Wichtigkeit ist Akiba's Grundsatz: Von zwei neben einander stehenden Abschnitten der heiligen Schrift kann der eine zur Erklärung des anderen benutzt werden [1]). Auf ein häufig wiederkehrendes Wort bezieht sich die Norm: Ueberall wo das Wort לאמר „zu sagen" vorkömmt, muß man es deuten, d. h. eine versteckte Anspielung auf etwas nicht im Wortlaut liegendes darin suchen [2]). Ein Beispiel hiefür hat sich in einer agadischen Erklärung Akiba's zu Exod. 12, 1 erhalten. In diesem Verse werde mit dem genannten Worte Folgendes angedeutet: Moses solle den Israeliten sagen, daß Gott nur um ihretwillen mit ihm rede, wie denn die 38 Jahre hindurch, während welcher Gott über Israel zürnte, Moses keiner göttlichen Offenbarung gewürdigt wurde, nach Deut. 2, 16 f. [3]). — Eine mehr den Inhalt betreffende Norm ist die

---

Vers nicht — wie bei Ismael — zur Lösung des Widerspruches durch die Vereinigung beider Gegensätze auf die durch denselben angedeutete Weise verwendet, sondern dazu, um von den beiden widerstreitenden Bibelstellen der einen das Uebergewicht zu vindiciren.

[1]) Sifrê zu Numeri 25, 2, § 131 Anfang: כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למידה היסנה. Wie dieser Grundsatz im Sifrê für Num. 25, 2 angewendet wird, ist daselbst nicht angegeben, muß aber, wie Friedmann daselbst erklärt, aus Synh. 106 a erschlossen werden. Es ist zweifelhaft, ob diese Anwendung, sowie die anderen dort gebrachten, durchaus agadischen Beispiele der Anwendung dieses Grundsatzes ebenfalls von Akiba herrühren, oder ob der Verfasser des Sifrê bloß Akiba's Grundsatz anführt, um ihn anzuwenden. Uebrigens betont Weiß II, 114 oben mit Unrecht, daß Akiba zuerst diese Norm von den benachbarten Abschnitten (סמוכות) angewendet habe, da sie auch von El. b. Azarja in ausgedehntem Maße, sowol halachisch als agadisch angewendet wurde, s. oben S. 23 f.

[2]) Sifrê zu Num. 5, 5, § 2: כל מקום שנאמר בו לאמר צריך לדרוש. Vgl. auch oben S. 26, A. 1. Das לאמר in Exod. 20, 1 bildet einen Gegenstand der Controverse zwischen Ismael und Akiba, s. Mech. z. St. Das לאמר in Exod. 15, 1 bildet die Grundlage einer Deutung A.'s in M. Sota 5, 5, vgl. Mechiltha z. St. und die Bar. in j. Sota 20 c, b. Sota 30 b. Ueber das לאמר in Exod. 12, 1 s. unten Abschn. 5, gegen Anfang.

[3]) Mechiltha zu Anf., vgl. Sifrâ zu Lev. 1, 1, 4 b.

in der Discussion mit Jose, dem Galiläer über Deut. 12, 2 angewendete: Ueberall, wo in der heiligen Schrift die Ausdrücke „hoher Berg, Hügel, grüner Baum" vorkommen, wisse, daß es sich um Götzendienst handelt [1]).

Für die Ansicht Akiba's von der Gleichwerthigkeit aller Einzelheiten der pentateuchischen Gesetze ist der Ausspruch hervorzuheben, mit dem er einer oben erwähnten Meinung Ismaels [2]) entgegentritt, daß nämlich am Sinai sowol die allgemeinen Gesetze als die speciellen Gebote der Thora gegeben wurden; beide wurden in dem Stiftzelt wiederholt und zum dritten Male in den Ebenen Moabs, vor Moses' Tod, verkündet [3]).

Von den unter Akiba's Namen erhaltenen — nichthalachischen — exegetischen Einzelheiten sind die Traditionen, in denen seine Erklärung der Ismael's gegenübersteht, schon behandelt worden [4]). An dieser Stelle mögen zunächst seine exegetischen Controversen mit Jose, dem Galiläer erwähnt werden [5]).

---

[1]) Sifrê z. St. § 60, M. Ab. zara 7, 5: כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה ועץ רענן רע שיש שם עבודה זרה. Jose hatte nämlich aus diesem Verse geschlossen, daß wenn Hügel, Berge und Bäume selbst den Gegenstand götzendienerischer Anbetung bilden, das Gebot der Vernichtung der Götzen auf sie keine Anwendung hat.

[2]) S. oben S. 123, Anm. 5.

[3]) Sôta 37 b und Parall.

[4]) S. oben Cap. XI, Abschn. 2 (S. 75—78). Es sind Erklärungen zu Gen. 21, 9; Exod. 12, 2, 22 und 37; 20, 11, 18 und 23; 22, 27; Lev. 10, 2; Num. 5, 28; 9, 6; Deut. 12, 28; 18, 10; ψ 78, 25; 104, 12. Siehe auch die auf Ismaels Befragen gegebenen Erklärungen der Partitel את in Gen. 1, 1; 4, 1; 21, 20, oben S. 223 f.*; ferner S. 71, unter e).

[5]) In der Regel geht die Ansicht Jose Gal.'s der Akiba's voran. Eine der Controversen ist schon oben S. 353, Anm. 1 mitgetheilt. Auch der oben S. 360, Anm. 3 mitgetheilten Erklärung Akiba's zu Lev. 16, 1 geht (Sifrâ z. St.) die Erklärung Jose Gal.'s voran, daß die Söhne Aharons nur wegen unbefugten Eintrittes in's Heiligthum starben. Aus dem S. 310*, Anm. 6 Erwähnten ist ersichtlich, daß

Zu Gen. 22, 1 wird überliefert [1]: Akiba erklärte das Wort נסה in seinem einfachen Sinne [2]; Gott „prüfte" Abraham wirklich, anstatt ihm einfach zu befehlen, damit die Welt nicht sage, Gott hätte ihn verwirrt und in die Enge getrieben, so daß er nicht wußte, was er thue. Jose leitet das genannte Zeitwort von נס, Flagge, ab; Gott erhob, durch seinen Befehl, Abraham wie die Flagge eines Schiffes. — Das in Exod. 24, 16 Erzählte bezieht sich nach A. auf die Tage vor der Offenbarung: Gottes Herrlichkeit lagerte auf dem Berge vom Beginne des dritten Monates an, und bedeckte den Berg sechs Tage lang, bis am siebenten Gott den Moses rief. Nach Jose hingegen bezieht sich das Suffix in ויכסהו auf Moses, den das Gewölk — nach Empfang der 10 Gebote — sechs Tage lang bedeckte, um ihn zu weihen, damit er die Thora für Israel in Heiligkeit empfange [3]. — In Deut. 20, 8 erklärt A. die Worte „wer fürchtet und zaghaften Herzens ist" wörtlich, als denjenigen, der in den Kampfesreihen nicht zu bestehen vermag und kein gezücktes Schwert sehen kann [4]. Jose versteht darunter einen Solchen, der Ursache hat, wegen Sünden, die er begangen, zu zagen [5]. — Deut. 33, 23. Nach Jose bedeutet ים דרום den Tiberiassee und dessen Südufer, nach Ak. den Me-

---

eine Quelle in der Controverse über II Sam. 7, 23 als Gegner Akibas Jose Gal. nennt.

[1]) Gen. r. c. 55.

[2]) בחראי. S. über dieses Wort oben S. 344*, A. 4, S. 542*, A. 3, S. 76, A. 2 und Anm. 4 dieser S.

[3]) Joma 4 a b; Aboth di R. N. c. 1 Anf.

[4]) M. Sota 8, 5 הירא ורך הלבב כמשמעו שאינו יכול לעמד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. Tos. Sota 7, 22 bloß הירא וראי; Sifrê j. St. § 197: הירא ורך הלבב כמשמעו.

[5]) M.: זהו המתירא מן העברות שבידו. Tos. verw. auf ψ 49, 5. In Sifrê steht diese Ansicht (שיש עברה בידו בסתר) anonym vor der Akiba's, während auf Akiba's Erkl. eine dritte unter dem Namen Jose Gal.'s folgt: זהו בן ט' שנה. S. hierüber die Bemerkung Friedmann's.

romsee und den Tiberiassee [1]). — Das Wort בצלצח in I Sam. 10, 2 erklären beide nicht als Ortsangabe, sondern nach der Notarikon-Methode [2]) als Zusammensetzung aus צל und צח [3]). Nach Akiba bedeutet dieselbe den „klaren Schutz" des Ahnen (Jakob), dem die Verheißung wurde, daß Könige von ihm stammen werden (Gen. 35, 11) [4]); nach Jose ist sie ein Ausdruck für den Schatten, der vor der Tageshitze schützt. — Ebenfalls auf der gemeinsamen Notarikon-Deutung eines sonst nicht vorkommenden Wortes beruht die Controverse zu ψ 68, 17 [5]). Nach Beiden ist תּרצדון aus רוץ, eilen und רין, rechten zusammengesetzt: „Warum eilet ihr herbei, um zu rechten?" Doch sind nach Akiba die Stämme angesprochen, die das Heiligthum in ihrer Mitte zu haben beanspruchten, und der von Gott zu seinem Sitze erkorene Berg ist der Morija; nach Jose sind die Berge Tabor und Karmel angesprochen [6]),

---

[1]) Jer. Baba bathra 15 a. Vgl. Sifrê z. St., § 355.

[2]) Nach dieser Methode erklärt Akiba zu halachischem Zwecke, in einer Discussion mit Ismael das Wort יקימנו, Num. 30, 14, s. Nedar. 87 b.

[3]) Jalkut zu Sam. § 109 ר״י הגלילי אומר צח צל יום ר״ע אומר צח צל של זקן וטלכים מוחלצין יצאו. Im Midr. Samuel c. 14, der Quelle des Jalkut, ist die Stelle corrumpirt.

[4]) Vielleicht betont Akiba auch die Buchstabenähnlichkeit zwischen חלציך und בצלצח, ebenso wie er in der folgenden Deutung גבנונים mit גבים erklärt.

[5]) Gen. r. c. 99 Anf.; sehr abgekürzt und ohne Namen sind beide Deutungen in der Mechiltha zu Exod. 19, 18.

[6]) Auf Grund von Jer. 46, 18 dichtet Jose, daß der Tabor aus Beth Elim (בית אלים, Var. בית אלהים), der Karmel aus Apamea (אספמיא) kam. In Mech. zu 20, 1 ist diese Dichtung anonym und in anderem Zusammenhange mitgetheilt; in Megilla 29 a wird sie von Eleazar Hakkappar benützt. Ebendaselbst hat Bar Kappara dieselbe Deutung zu ψ 68, 17, wie Jose Gal. in Gen. r.,

die dem Sinai den Vorzug bestritten, Stätte der Offenbarung zu werden [1]).

Eine Gruppe von vier Schrifterklärungen Akiba's wird durch seinen Schüler Simon b. Jochai tradirt, mit der Bemerkung, daß er seine eigenen abweichenden Erklärungen für richtiger halten müsse, als die seines Lehrers [2]). 1. Die zu Gen. 21, 9 ist zugleich eine von jenen, für welche eine Gegenansicht Ismaels tradirt wird [3]). 2. In Num. 11, 21 erklärt Akiba das Wort ומצא mit „genügte es" [4]). 3. Zu Ezech. 33, 24 umschreibt er das den Israeliten in den Mund gelegte Raisonnement folgendermaßen: Wenn Abraham, der nur einen Gott anbetete, das Land besaß, um wieviel eher müssen wir, die wir viele Götter anbeten, das Land besitzen [5])! 4. Die in

---

jedoch löst er הרצון in הרצו דין auf. Im Schocher tôb zu ψ 68, herausgegeben von Jellinek, im Beth Hamm. V, 72, ist dieselbe Deutung zu ψ 68, 17 zu lesen, mit Elementen aus Mech. und der angef. Talmudstelle (z. B. הרצו לדין); als Autor ist Nathan genannt, wahrscheinlich weil in der Mech. unmittelbar vorher ein Ausspruch dieses Tannaiten steht.

[1]) גבנונים erklärt Jose nach גבן Lev. 21, 20 und findet darin den Makel der beiden Berge angedeutet, daß auf ihrem Gipfel Götzentempel standen; nach Akiba, der das Wort durch Inversion aus נגב ableitet, ist darin den Stämmen — außer Benjamin — vorgeworfen, daß sie am Verkaufe Josef's betheiligt waren (vgl. Deut. 24, 7).

[2]) Sifrê zu Deut. § 31: ר' דברים היה ר' עקיבא דורשם ואין אני ר' כמותו ודברי נראים מדבריו. Wenig anders in Tos. Sôta 6, 6. Nr. 2 ist besonders auch in Sifrê zu Num. § 95 aufgenommen. Nr. 4 findet sich mit der Einleitung für die ganze Gruppe (ארבעה דברים היה ר"ע דורש ואין אני דורש כמותו) in R. Ḥ. 18 b, während die Parallelstelle im jer. Talmud, 68 c, eine besondere Einleitung hat.

[3]) S. oben S. 75.

[4]) Sifrê zu Num. ספיקין הן להן; Tosefta ומי מספק להן; in Sifrê zu Deut. fehlt Akiba's Erkl.

[5]) והלא דברים קל וחומר ומה אברהם שלא עבד אלא אלוה אחד ירש את הארץ אנו שעובדין אלהות הרבה איבו דין שנירש את הארץ.

Zach. 8, 19 gemeinten Fasttage sind: der 17. Tammus [1]), der 9. Ab, der 3. Tischri [2]) und der 10. Tebeth [3]).

Hier folgen noch einige, nicht unter die übrigen Rubriken aufgenommene Einzelerklärungen. In den Worten „was im Wasser unterhalb der Erde ist", Exod. 20, 4 findet Akiba die Warnung vor der Anbetung der Spiegelgestalten, die im Wasser gesehen werden [4]). — In Lev. 5, 21 sieht er die Andeutung, daß wer einen ohne Zeugen zur Verwahrung erhaltenen Gegenstand ableugnet, damit Gott, den allgegenwärtigen Zeugen leugnet [5]). — Zu Num. 5, 5 erklärt er gegenüber dem Ausspruche Tarphons, daß von allen in der heiligen Schrift erwähnten „Erinnerungen" bloß die in dieser Stelle vorkommende Unheil bedeute, auch hier bedeute das „Erinnerungsopfer" sowol Erinnerung an die Schuld, als an die Verdienste der verdächtigen Frau [6]). — Zu I Sam. 8, 3 qualificirt er die Habsucht der Söhne Samuels damit, daß sie zu viel Zehnten nahmen [7]). — In Num. 28, 6 bedeutet das Wort העשויה, daß die Opferdarbringung nie mehr unterbrochen wurde; die Frage in Amos 5, 25 sei demnach so zu verstehen, daß in der Wüste nicht

---

[1]) Als Ursache des Fastens wird angegeben: שבו הוכקעה העיר; nur der jer. Talmud a. a. O. nimmt in Akiba's Satz auch die anderen traurigen Begebenheiten auf, welche nach der Mischna, Taan. 4, 7 sich an diesem Tage ereigneten.

[2]) Der Tag der Ermordung Gedalja's. Daran knüpft Akiba die Lehre: שקשה מיתתם של צדיקים לפני הקב"ה כחורבן בית המקדש.

[3]) Es ist der Tag, an dem die Belagerung Jerusalems begann (II Kön. 25, 1).

[4]) Mech. z. St. להביא את הכוביא. Es ist nicht nötig mit Nachmani, im Com. zu Exod. 20, 4, darunter Dämonen zu verstehen. Vgl. die Stellen, die Aruch s. v. כבואה citirt.

[5]) Sifrê z. St., § 8; Tos. Sota 1, 10; j. Sota 18 d.

[6]) Sifrâ zur St. (24 d). Damit erklärt er den Satz ומעלה מעל. Kürzer drückt dasselbe Akiba's Schüler Chananja b. Chathina aus, Tos. Schebuoth 3, 6: אין אדם כיחוש בעמיתו עד שכופר בעיקר.

[7]) Sabb. 56 a, Tos. Sota 14, 6.

die übrigen Israeliten, wol aber die Leviten, die sich vom Götzendienste rein gehalten, Opfer darbrachten [1]). — Die Betonung dessen, daß Gott „ein zweites Mal" mit Jona sprach (Jona 3, 1), läßt schließen, daß eine dritte Offenbarung ihm nicht zu Theil wurde [2]). — In Hiob 42, 12 bedeutet das Wort מראשיתו: um der guten Thaten willen die „von seiner früheren Zeit an" in seiner Hand waren. Aehnlich ist dasselbe Wort in Koh. 7, 8 zu verstehen: „Gut ist das Ende einer Sache, wenn sie von ihrem Beginne an gut war [3]).

Aus der halachischen Exegese Akibas sei hier nur jene in der Mischna selbst [4]) als Gruppe überlieferte Reihe von sieben Deutungen erwähnt, in denen Akiba aus Schriftstellen nicht gesetzlichen Inhaltes, Jes. 30, 22, Prov. 30, 19, Jes. 61, 11, Exod. 19, 15, Gen. 34, 25, Jes. 1, 18, ψ 109, 18, Gesetzliches deducirt [5]). — Man kann denselben noch anreihen, wenn auch die Deduktion aus Schriftstellen gesetzlichen Inhaltes

---

[1]) Chagiga 6 b.

[2]) Jebam. 98 a, von einem Proselyten im Auslande gelegentlich dem Ben Jasin mitgetheilt; er zeigte ihm auch noch das subsellium, auf welchem Akiba diese Deutung vorgetragen. Anonym benützt in Mech. Einl., 2 a.

[3]) Mitgetheilt von Elischa b. Abuja an Meir, s. j. Chag. 77 b, Koh. r. zu 7, 8, Ruth r. zu 3, 13. Die dritte von El. b. Abuja mitgetheilte Deutung A.'s s. oben S. 356, Anm. 4. In b. Chag. 15 a ist statt zu Koh. 7, 8, eine Deutung A.'s zu Koh. 7, 14 tradirt.

[4]) Sabb. 9, 1—4.

[5]) Die Deduction aus Gen. 34, 25 wird in der Mischna selbst, Sabb. 19, 3, sowie in der Baraitha Sabb. 134 b und Gen. r. c. 80 im Namen des El. b. Azarja berichtet. Die Bar. charakterisirt überdies diese Deduction mit den Worten: אע"פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר als bloße Anlehnung, ganz wie die Mischna die Ded. aus ψ 109, 18 als solche kennzeichnet. Die Deutung von Jes. 30, 22 wird in Akibas Namen auch in Mischna Ab. zara 3, 6 und Tos. Zabim 4, 6 tradirt. Die aus Jes. 61, 11 deducirte Halacha findet sich anonym und ohne die biblische Begründung in M. Kilajim 3, 1. Die aus Jes. 1, 18 abgeleitete Satzung findet sich M. Joma 4, 2.

geſchieht, die Begründung des Verbotes, etwas ohne Segensſpruch zu eſſen, aus Lev. 19, 24 (הלולים) [1]), ſowie die Herleitung der Satzung, daß der Gerichtshof, der ein Todesurtheil gefällt, am ſelben Tage nichts eſſen dürfe, aus den Worten (Lev. 19, 16): „Ihr ſollt nicht über dem Blute eſſen [2])“! Erwähnt ſei auch noch, daß Akiba aus den Worten (Deut. 30, 19) „damit du und deine Nachkommenſchaft lebeſt“ die Pflicht des Vaters herleitete, ſeinem Sohne Unterricht im Schwimmen zu Theil werden zu laſſen [3]). —

Von den Worterklärungen Akiba's ſind von beſonderem Intereſſe diejenigen, in welchen er ſeine Kenntniß fremder Sprachen [4]) zur Erklärung bibliſcher Wörter benützte. Sie ſind in einer Barajtha des babyloniſchen Talmud [5]) erhalten und betreffen die Wörter: יובל [6]), גלמודה [7]),

---

[1]) Sifra z. St., Bar. Berach. 35 a.

[2]) Sifra z. St., Moed Katon 14 b, Synh. 63 a.

[3]) Jer. Kidduſchin 61 a: . . . ר״ע אומר אף לשוט על פני המים. In b. Kidd. 29 a anonym: (Var. בנהר) ויש אומרים אף להשיטו במים. Es darf hier daran erinnert werden, daß nach einer in zwei verſchiedenen Verſionen erhaltenen Erzählung (Jebam. 121 a, j. Jebam. 15 d hat nur die zweite Verſion) entweder Akiba ſelbſt Schiffbruch erlitt und wie durch ein Wunder gerettet wurde, oder einem ſeiner Schüler — wie er ſelbſt berichtet, — dies widerfahren ſei. —

[4]) Nach Synh. 17 a war er Einer von Jenen, welchen man die Kenntniß der „70 Sprachen“ nachrühmte.

[5]) Roſch Haſchana 26 a. In jer. Berach. 13 a ſind den ſpäteren Agadiſten Levi die Erklärungen von יובל und גלמודה zugeſchrieben. Vgl. über die Stelle Neubauer, Géogr. du Talmud, 306.

[6]) In „Arabien“ hörte er den Widder יובלא nennen. Neubauer erinnert daran, daß in der phöniciſchen Opfertafel von Marſeille, Z. 7, der Bock יובלא genannt wird. Vgl. Stade, Morgenländiſche Forſchungen, p. 201. — Eine Sage von Akiba's Begegnung mit einem „Könige der Araber“ lieſt man in Tanchuma נשא. S. Perles in Grätz, Monatsſchrift, 1873, S. 15.

[7]) In גליא hörte er die Menſtruirende גלמודה nennen (Levi in jer. Berach. hat für גליא: Afrika). Da es ſich um außerpaläſtiniſche Idiome handelt, wird es richtiger ſein, unter גליא das kleinaſiatiſche Galatien zu verſtehen, als das in der Nähe von Ekron gelegene Gallaea,

[1]). Dazu kömmt die anderweitig berichtete Erklärung von פרחים 116, 16 in der Bedeutung „Kinder“ [2]). — Merkwürdig ist die Discussion über die Bedeutung des Wortes רק in Lev. 30 [3]). Akiba verstand darunter ein krankes (dünnes), kurzes Jochanan b. Nuri legt ihm nur die Bed. „dünn“ auch wenn das Haar sonst lang ist; er meint, im Sprach- auch sage man [4]) רק von einem dünnen Stabe oder einem en Rohre, während diese doch lang sind. Da erwiderte ihm : Anstatt von dem Rohre die Bedeutung des Wortes lernen, lernen wir sie von dem Haare selbst! Wenn sagt „sein Haar ist רק“ so versteht man darunter dünn kurz.

Unter den biblischen Schriften erkennt Akiba eine besonders Bedeutung dem Hohenliede zu. Er bestritt, daß ls ein Mensch in Israel die Heiligkeit — Canonicität — s Buches bezweifelt hätte; denn „die ganze Welt ist nicht el werth, als der Tag, an dem Israel das Hohelied gege- wurde, und wenn alle — hagiographischen — Schriften

---

Levy, Talm. Wörterbuch I, 33 a und Kohut, Aruch II, 294 . In Sota 42 a sagt der Amora Eleazar (b. Pedath), daß in den „Seestädten“, also im Auslande für גדה sage גלמודה; das wol ebenfalls, wie Levi's Angabe, auf dem Ausspruche Akiba's. in einer anderen Tradition, Gen. r. c. 79 g. Ende, wird diese ung von גלמודה bezeugt, aber ohne Angabe der Gegend, in der ort gehört wurde.

[2]) In „Afrika“ nenne man so eine kleine Münze. Eine andere ung dieses Wortes wird Gen. r. c. 79 bezeugt (s. Zipser im rblatt des Orients, 1848, p. 634 f.)

[3]) S. oben S. 352*, Anm. 1. Hieher gehört noch die Deutung (Exod. 13, 16, Deut. 6, 8 und 11, 18) zu halachischem , Synh. 4 b und Par. Weder Mech. noch Sifrê bringen die- — Vgl. zu diesen fremdsprachlichen Etymologien im Allgemeinen , Blicke I, 51 f.

[4]) M. Negaim 10, 1, Sifrâ z. St. (65 c).

[5]) Sifrâ: וכמה הלשון הוא אומר, Mischna: מה הלשון אומרים ist die Redeweise? Man sagt“).

heilig sind, so ist das Hohelied allerheilig [1])". Zu denen, keinen Antheil an der kommenden Welt haben, gehört, Akiba, auch wer bei Gastmälern das Hohelied singend vort und es wie eine Art weltlichen Gesanges behandelt [2]). A sah im Hohenliede die allegorische Verherrlichung des Verh nisses zwischen Gott und Israel und die Darstellung der w tigsten Momente in Israels Geschichte. Aus dem angeführten Dialog zwischen Israel und den Heidenvölker der auf Versen des 1., 5. und 6. Capitels des Hohenli aufgebaut ist, ist ersichtlich, daß Akiba in dem Freunde in der Geliebten Israel, in dem Chor der Frauen die heidni Völker personificirt sah. Auch zu anderen Versen des Ho liedes haben sich Deutungen unter seinem Namen erhalten. Midrasch zum Hohenliede finden sich drei solche, die in Ver dung mit entgegenstehenden Deutungen von Eliezer, Ak Lehrer, mitgetheilt werden: zu 1, 8; 1, 12 und 2, 14 [4]).

---

[1]) M. Jadajim 3, 5, angeführt in Schir r. Einleitung, feld (das Hohelied Sal. bei den jüd. Erklärern des Mittel p. 5) übersetzt unrichtig: „Die ganze Welt war des Tages . . nicht werth". — Daß das Buch Esther „im heiligen Geiste" wurde, bewies Akiba, nach Megilla 7 a, aus den Worten: „sie Gunst in den Augen Aller, die sie sahen" (2, 15). Das ist zu verstehen, daß er die Worte so erklärte, wie in Esther r. zur die anonymen Gelehrten (nach den Erklärungen von Akiba's S Jehuda und Nehemia), die in den Worten angezeigt sahe Esther in den Augen der Himmlischen und Irdischen Gunst fand; Angabe aber könne nur in Folge von Inspiration gemacht werde In den Hallelpsalmen, die Akiba dem Chananja, Mischael und zuschrieb, spricht nach ihm abwechselnd der heilige Geist, Pesachim

[2]) Tosefta Synh. 12, 10: קולו בשיר השירים בביה הכנסת ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא. Vgl. S. 495*. Nach Aboth di R. N. c. 36 g. Ende gehört dieser sowie der unten Abschn. 7 Ende behandelte dem Jochan Nuri an.

[3]) S. oben S. 302.

[4]) S. Schir r. zu diesen Versen; vgl. oben S. 304*, 2 und S. 345*, Anm. 1.

1, 8 hat nach Beiden das Wort עקבי den Sinn von „Folge. Zukunft"; nach Eliezer deutet es an, daß in der — meſſianiſchen — Zukunft Iſraels Ernährung ebenſo wunderbar ſein werde, wie beim Auszuge aus Aegypten, mit Berufung auf ψ 72, 16; nach Akiba wird damit auf den göttlichen Schutz hingewieſen, der in der Zukunft Iſrael ebenſo wunderbar umgeben werde, nach Jeſ. 4, 6, wie beim Auszuge aus Aegypten [1]). Nach Beiden bezieht ſich 1, 12 auf die Offenbarung am Sinai und Beide erklären die Worte „während der König in ſeiner Umgebung war" ſo: „während Gott, der König der Könige, noch in ſeiner himmliſchen Umgebung war", ſich noch nicht offenbarte; doch die folgenden Worte bedeuten nach E. die Feuerſäulen, welche den Sinai umgaben (Deut. 4, 11), nach A. die Herrlichkeit Gottes, die auf dem Berge ruhte (Exod. 24, 16) [2]). Endlich 2, 14, nach E. Anſprache Gottes an das am rothen Meere weilende Iſrael, erklärte Akiba ebenfalls als Hindeutung auf die Offenbarung, als Anſprache Gottes an das „im Schutze des Sinai ſich bergende" Iſrael [3]). — Auch zu Hoh. 1, 9 hat ſich eine Deutung A.'s erhalten; es iſt dies einer der Verſe der h. Schrift, für welche Akiba die Deutung des Pappus abwies und ſelbſt eine gab. In dem erwähnten Verſe leitet er לסוסתי von שש ab, lieſt לְשִׁישָׁתִי und erklärt: „meiner Freude über die Wagen Pharaos (deren Untergang) glich beinahe meine Freude über dich"; auch Iſrael hätte verdient, im Meere unterzugehen, wenn nicht ihre künftigen Verdienſte ihnen zur Seite geſtanden wären [4]).

---

[1]) S. oben S. 308*, Anm. 3.

[2]) Akiba's Erklärung dieſes Verſes ſ. oben S. 363.

[3]) Das zweimal erwähnte „Sehen" bezieht ſich auf Exod. 20, 18 und 22, das zweimalige קול auf Exod. 24, 7 und Deut. 5, 25. — Wie Akiba Hoh. 2, 6 ebenfalls auf die Offenbarung deutet, ſ. unten, zu Anf. des nächſten Abſchnittes.

[4]) Mechiltha zu Exod. 14, 29: אמר הקדוש ב"ה כשם שששתי

Als allegorische Erklärung einer gesetzlichen Stelle sei hervorgehoben Akiba's Deutung zu Deut. 21, 13, wo er gegen Eliezer unter „Vater und Mutter" die Götzen versteht, nach Jerem. 2, 27 [1]).

על המצרים לאבדם כך כמעט ששתי על ישראל לאבדם ומי גרם לגם שינצלו מימינם ומשמאלם, welcher auf dem Schluß von Exod. 14, 29 beruht, ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen und im Jalkut § 328 wirklich ergänzt: ihre Rechte und ihre Linke bedeuten die Gebote der Mezûza (zur rechten Hand) und der Phylakterie (an der linken Hand). In Schir r. zu 1, 9 ist Akiba's Deutung Pappus zugeschrieben und umgekehrt, doch die Richtigkeit der Angabe der Mech. ist auch aus Ab. di R. N. ersichtlich, wo des Pappus Deutung, wenn auch geändert, so wie in Mech. tradirt wird. Jalk. zum Hohenliede, § 983, folgt ebenfalls der Mech., nimmt aber auch Einzelheiten aus der anderen Quelle. — Daß Israel am rothen Meere den Untergang verdient hätte, beruht auf der Anschauung, daß es seine Götzen aus Aegypten mitführt (s. oben S. 310*, A. 6). Ueber Pappus' Deutungen s. im folgenden Abschn.

[1]) Sifrê z. St. 213, Jebam. 48 b.

Ueber eine handschriftliche Responsensammlung in der kaiserlichen öffentl. Bibl. in Petersburg.

(Schluß).

Von Dr. A. Harkavy.

f. 194—5. Erklärungen botanischer Wörter, die wohl für den trefflichen Jm. Löw interessant sein werden. Ich gebe ein paar Stellen: „ומיני צלף אבינות וקפריסין ותמרות ששאלת ידועין הן פרחא ושיתא ובוטיתא ומאי ניהו · ידוע ומנוכר הוא בין בבבל ובין בארץ ישראל הוא צלף והוא נצפה ובלשון ארמי פרחא ובלשון ישמעאלי נקרא אלכבר · יובא בשתי עונות (Jahreszeiten) . בימי ניסן מביאין מכנו עלין ותמרות והן הנקראין שיתא בלשון ארמי ונקראין עוד אבשטי ובלשון ישמעאלי קורין אותן בבבל אלקצבאן והן עציו שעדאן (שעדיין) הן כלולין רכין ונוחין להאכל ועושין אותן בכאמך שיש בו חלב etc. etc. ובזמן הכנסת פירות בא עוד מן הצלף פריו שהן אבינות וקפריסין · אבינות הן הנקראין בוטיתא בלשון ארמי והן כאגוזים שיש בהן פרי שדומה למעות · וקפריסין הן נץ שעל ראשן של אבינות כנץ שלרימון הנקרא ורד."

Auf eine Anfrage über אספרגס und כרוב lautet die Antwort: „כך שמענו כי עיקר אספרגס במיני דשאים הוא וישנו בארץ ישראל · ואמר מר רב סעדיה גאון ז"ל כי נקרא אצפראג ודע כי יש בכרוב דבר עגול ככדור והוא הנקרא אספרגס שאמ גאון כי הוא בלשון ישמעאלי אצפראג · ובלשון פרסי קוראין לכל דבר עגול ככדור אספראיא · והו שבכרוב כך נקרא בלשון פרסי ומטילין ממנו בתוך היין ובתוך השכר כי יש בו כח שמונע מן השכרות · וזה כתוב בספרי רפואות כי יש בכרוב כח שמונע מן השכרות · והיו הראשונים ששין ממנו יין ונקרא שראב אלכרוב · וגם היין והשכר שניתן בו אספרגס היו רגילין לקראו אספרגס סתם."

f. 195—7. Ueber die übertreibenden Aussagen (פסחים f. 49 b) vom עם הארץ, sehr interessant. Die Anfrage lautet:

ושש הא דתניא ר׳ אומ׳ עם הארץ אסור לאכול בשר ודבתרה ומיליהי
(sic) בהנך בריאתא דעם הארץ לפרש לך טעמא דכל חדא ולהודיע הכי
הי׳ל (הילכתא או לא · ופרשת כי שמעת שמקצת התלמידים ששם סומכין
על החיצונות הללו ומתירין לעצמן ממון עם הארץ"

Diese letztere Thatsache erregt Scherira's und Hai's Unwillen, sie antworten: „אין אילו דברי איסור והתיר שצריכין לומר
בהן זו הלכה או אינה הלכה אלא דברי מותר וכהילכות דרך ארץ ובסיפור
גנותן שלעמי הארץ הוא וכדברי הבאי · ואילו היו הלכות ויש
לסמוך עליהן כמשמען היו התלמידים הללו שהזכרת
ראויים לנחרם ביום הכפורים שחל להיות בשבת
ולקרען כדג · ואילו היה ממון שלעם הארץ מותר היה
ממון שלתלמידים הללו מותר מפני שהן כעם הארץ ·
דהא פסיקא הי׳ל כאחרים שאפילו קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמ׳
זה הוא עם הארץ · ואילו שימשו התלמידים הללו תלמידי חכמ׳ לא היו אומ׳ כך
ולא היו מתירין לעצמן ממון שלישראל · שאפילו גוים ממונן אסור שלא בזמן
כיבוש · ושנו חכמ׳ מנין שגזל גוי אסור שנ׳ אחרי נמכר etc. etc. ואפילו
אבדתו בשביל טעם הותרה ובמקום שיש חלול השם אף היא אסורה · ומה
יש לומר בממון שלישראל · אלא דברים אלו כך פירושן etc. פעמים
שהבהמה מצויה לשחטה ועם הארץ אסור לאכל ממנה לפי שאינו יודע
הלכות שחיטה ואין מותר לאכול משחיטת עצמו · אף פעמים ששוחט בקיא
בהמתו שלעם הארץ והולך לו עד שלא בדק בטרפות ונמצא עם הארץ
אסור לאכול ממנו שאינו יודע לבדוק etc. ושאמ׳ ר׳ אליעזר עם הארץ מותר
לנחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת · אטו אדם שיש מוח
בקדקדו סובר שכל עם הארץ מותר לעשות בו כן ·
הלא חייבי מיתות בית דין על עו׳ ועל ברכת השם ועל עיר הנדחת אין
חוין את השבת · אלא כך הוא אומ׳ פעמים שעם הארץ רודף אחר חבירו
להרגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת . ומותר לו לאותו נרדף לנחור את
עם הארץ הרודף אותו בזמן שאין מוצא להציל את עצמו אלא בהריגתו ·
והתורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו . וכן לענין אמ׳ ר׳ שמואל בר
חמני אמ׳ ר׳ יונתן עם הארץ מותר לקרעו כדג בזמן שהוא רודף etc.

f. 138. Das Responsum, wo der Passus vorkommt
אפילו למאן דאמ׳ מן הפילסופין כי המנין שלבעלי חיים יש להן משלים

gl. Horowitz II, 46 תורתן של etc. ודמות דיוקני כמין חותם למטבעות
über: (I, 9 משנה ראש השנה) ; אם צודה להם (ראשונים
מספקא מילתא כגון צודה את נפשי מלשון צדיה · ודכתבת דשדר
רב צמח גאון בר מר רב פלטוי גאון זקל צדה ופרשו מן צדה לדרך ·
כך הוא ושמא לא כתב כך או שטעות סופר או שגגה היא. —

Ueber (X, 2 משנה מנחות) שנתות היו בהין sagt der Frage-
ller: מר רב צמח זקל אמ שנתות ופרש שהיו בו סימנין כמין חרב
שנ, und die Antwort lautet: מעולם לא שמענו אדם ששנה אלא
שנתות היו בהין · ואין ברור לנו איזה לשון הוא · ובתורת מחקר שחקר
רב צמח ואמר שמא מלשון שנינה הוא · ואנו אינו דומה בעינינו שהוא
הלשון ההוא · ויש אומ מלשון שינוי etc. ומן הדקדוק שנתות אחת
שנת כגון חמתות אחת מהן חמת etc. etc. או שמא נקודות היו כדרך
בקערות שלנחשת הנקובות מתחתיהן העשויות לשער בהן שעות שמ
אותן במים וכשנכנסין המים עד שנת זו לחצי שעה ועד שנת זו לשעה
שנת זו לשעה ומחצה · והנקודות שכן הן נקראות שנתות · או שמא
כמו חוטין סובבין נקראין כטוט בערבית. —

f. 198—200. Ueber den Werth von פרוטה und איסר
האיטלק nach arabischem Gelde; in der Anfrage heißt es
ter Anderem: ופירש מר רב סעדיה זצל על זה הענין שזה האיסר
אחד מעשרים וארבעה ממשקל זהוב שלישמעאלים · וכפשטו את הח
אמר כלשון הזה · אן אלפרוטה גז פצה מן קצ״ב גזא מן מתקאל ד
אלערב . ורבנו אב בית דין נטריה רחמ (האיי) פירש כי פרוטה רבע ת
etc. אבל למה שכתב אדוננו עכשו בתשובות אחינו בני פאס כי א
האיטלקי אינו ידוע אצלם ואינם מכירין אותו etc.;

Darauf antwortet Hai: הכין הזינא דאו (דאי) אשכחנא אנפא
למידע מינה שיעורין הללו כתיקנן לא היינו כותבין שאינו ידוע אצלנ
ואף מאי דאמ מר רב סעדיה נוחו עדן שהוא משער מן מתקאל ד
אלערב לא פירש מאין לו etc. etc. נמצא לשון פונדיון אין בו קצבה מ
ידוע . כמי שאומר חלק אחד משנים עשר חלקים · והרי רב
לוי בספר לאותות ולמועדים שעשה בחשבון מזל
utor und Werk sind meines Wissens ganz unbekannt) שהזכיר
את החלק מ״ב חלק שקוראין לו אצטגנינין אל אתני עשריה קראו פנדיון

כן אמרנו אנחנו אב בית דין רבע חבה etc etc. וכה אמר מר
יהודה גאון אבי אבינו נוחם עדן ומר רב מישוי
לוף אבי אמנו נע שמר רב אלעזר אלוף שבא מ
ליסאנו זל הגיד כי איסר האיטלקי ידוע באפרנגה
ארץ אדום · וספר להם כי מררב נחשון גאון מחסיה
תבע ממנו לכתוב להביא משם ארבע איסרות מן
איטלקי · ואף הוא כתב אל אספמיא להתעשות
שלוח אליו · להודיעך כי אף הראשונים כך היה להם שאין
ירין שיעורו באמונה. —

f. 204—5 wird ein unbekannter Exilarch zitirt; in der A
frage heißt es: ש מקצת גאונים זל כי בבל וכל העולם כולו כיהודה
תי מעשה ואמ כך עשה אדוננו באלמנתו שלאסקוי ראש
גולה שהיתה כתובתה מרובה · ובא חכליה בנו וצוה
ישיבה ואמר איני יכול לעמוד בכתובה ובהוצאה etc.
und in der Antwort: אמ רב צדוק גאון מחסיה נע
ן לחכליה בריה דאיסקוי נשיא למיהב לה כתובתה
מיפטרה מן מזוני etc.

Aus dem letzten, freilich etwas dunkelen, Passus ist ersich
lich, daß der Exilarch אסקוי oder איסקוי (Iskawi) u
sein Sohn חכליה Zeitgenossen des צדוק גאון waren, w
gerade auf den Zeitpunkt fällt, wo in der Exilarchen-Li
(Graetz, Geschichte V, 428) eine Lücke stattfindet. Jene Lü
läßt sich übrigens noch durch einige andere Namen ausfülle
wie in der Rev. d. Et. Juiv. gezeigt werden wird. —
205—7 über die astrologischen Aussagen (שבת f. 156); unt
Anderem heißt es da: ין חזינא דבעלי אצטגנינות החוזים בכוכבים
ו תרין גוני · איתי מנהון מאן דתאלי כל מילי במזל ואמ אפילו תנודות
לארם ואפילו רחשושי לבו תלויין במזל · ומן התם הוא דנאחתין להכא .
פום מאי דאית התם האוי הכא · וכל עיסקי דארעא כמין מטבע של
עות דר ונח לחתתם ומזלות שמים כמין חותם שמכנים אותן וטובען
דיוקני שלו דלא מוסיף ולא גארע · ואילין ליתי בהון מאן דמודי בקבה

טובדלין הן מדברים שלנו • ואיזה מנהון גנמא אחרינא דאמרין אדם עושה בחכמתו דברים שלא המזל גרמן • ויכול ברעתו לכוף מאי דגרם מזל etc. etc. —

In Bezug auf ששה דברים מרפאין את החולה (ברכות, f. 44 b) wird geſagt: תחלה דע כי לא כענין רפואות שהיו הראשונים עושין רפואות שלעכשו • ויש כמה דברים שהיו הראשונים יודעים שיש במאכל זה שאין יודעין אותו עכשו . ואין לסמוך עכשו על אותן רפואות לפי שאין אנו יודעין היאך רפואה בהן • ועוד אין לך דבר מיוחד שאינו מרפא לכל חלי • אלא כל אחד יש בו רפואה לדבר אחד etc.

Dann wird erklärt, zu welcher Krankheit die bezeichneten Heilmittel zu gebrauchen ſeien. —

f. 212. Erklärung der Sinnſprüche des כר קפרא (ברכות f. 62 b) und Lexikaliſches. — f. 213. Erklärung der Beinamen רב יהודא für שיננא (Jemand, der große Zähne hat) und רב פפא für סודני (Dorfmann) und dazu die Bemerkung: ויש שנושאין עצמן לומר דכואת שמואל ורבא לא הזו קארו שמי לתלמידיהן כי הני • ואי שינאנא ששנה הלכות או ששנונין מעמיו • ואי סודני איש סודי תורה • והני מילי בעלמא אינון • שינא ברור בלשוננו אפילו בפי נשים וקטנים שכל גדול שינים כך קוראין אותו • וגם סודני אינו מכוער לקרא לבן כפר עיתי וסודני.

f. 214—5. Lexikaliſches. f. 217—8. Erklärung der שיטה von ערוגה mit Abbildungen. — f. 223—4. Ueber קלף, גויל u. ſ. w. — f. 225. Eine intereſſante Bemerkung über den jeruſalemiſchen Talmud, wie folgt: והא מילתא דרב עמרם אעג דלא מיפרשא בגמרא וקבלה היא בידינא כבר מיפרשא בתלמוד ארץ ישר etc. וכי הא מילתא דאיתה בידינא מעשים בכל יום דמיסתייעא מן תלמוד דא ישר דסמכא הוא, —

f. 226. Erklärung des סוריא als Landesname: סוריא כמה מדינות היא • כגון דמשק וחלב ומנבג וער חרן • אותן מקומות שעל עליוני פרת קרוין סוריא • ויש שם מדינה שהיתה מחוז גדול לאותן מקומות קרויא (קרויה) סוריא • ושמה בלשון ישמעאל סוריה ולשון סורסי וכתב

כורסי שהוא עכשו בידי נצריים בבבל וקוראין אותו סוריאני על שם אותו מקום הוא נקרא

Daselbst heißt es: וברכת בחז שאמרת אשר נטע גנת אגז בגן ערן · ליתה בתלמוד אלא קבלה היא בפי החכמ · ואנן הכין שמענה והכין אמרינן לה אשר צג זוג בגן ערן . etc. (Bestätigt die Lesart in Halberstam's Handschrift; Vgl. meine Studien und Mittheilungen III, 33, Anm. 85). — f. 231—53. Responsen des אלפסי; bis f. 247 arabisch, dann hebräisch. An einer Stelle heißt es da: ואותו פירוש שראית משמינו דברי טעות הן בידינו · אל תרוש לאותו פירוש . ובבקשה ממך שתתקן אותו · וכך צוינו למר יוסף זל שיתקן אותו באותה נוסחא שנסתפה ממנו שלא כרצוני מפני שלא היתה מהוורת באותו העת · ונתרשל בדבר ולא הקנה.

Zum Schluß will ich noch ein Fragment von einer anderen Responsensammlung in der hiesigen Bibliothek erwähnen, das ich vor einigen Jahren aufgefunden (22 Blatt klein 4°, orientalisches Papier, von der Hand des Schreibers, der auch den Commentar n' Chofni's zu den letzten drei Abschnitten der Genesis abgeschrieben). Es enthält Responsen von רב עמרם, רב סעדיה, רב הילאי, רב צמח בן חיים, רב נחשון, רב חנוך, רב נסים und אלפאסי. (Diese letztere habe ich in הסגיד nicht veröffentlicht); erwähnt werden noch רב צמח בן שלמה דיאנא דבבא und רב מתתיה. Sie sind theils hebräisch, theils arabisch geschrieben.

Politische Bestrebungen einiger Juden der Kurpfalz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Von

J. Landsberger.

Vergegenwärtigen wir uns die trübe Lage, in der auch nach der Reformation bis in die neueren Zeiten hinab unsere Vorfahren sich befanden, so pflegen wir damit wohl die Vorstellung von dem völligen Zurückziehen ihrerseits auf sich selbst, von ihrem ausschließlichen Interesse für die sie unmittelbar oder ihr höchstes Gut, die Religion, berührenden Angelegenheiten, dagegen der vollendetsten Gleichgiltigkeit allen Staatsaktionen gegenüber zu verbinden. Im allgemeinen dürfte diese Anschauung auch durchaus zutreffend sein. Und sicherlich gehört es zu den seltensten Erscheinungen jener Periode, daß jüdische Männer nicht nur die politischen Tagesereignisse mit Aufmerksamkeit verfolgten, sondern auch auf einen ihren Zwecken entsprechenden Gang derselben durch aktive Theilnahme an der hohen Politik hinzuarbeiten versuchten.

Ein solcher in der Kurpfalz spielender Fall nun liegt uns aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor. Der kinderlose Kurfürst Friedrich II. von der Pfalz nämlich lag 1555/56 schwer krank darnieder, und es wurde seinem baldigen Ableben mit Bestimmtheit entgegengesehen. Als der legitime Nachfolger desselben galt sein Neffe, der Herzog Otto Heinrich von Neuburg-Sulzbach; indeß fehlte es nicht an andern Prätendenten, deren Bestrebungen sich besonders der Gunst des Kaisers und der katholischen Fürsten der Nachbarschaft erfreu-

ten, da Otto Heinrich als entſchiedener Anhänger der lutheriſchen Lehre bekannt war. Dieſe Verhältniſſe bewogen den letzteren, die einflußreichſten Perſönlichkeiten am Hofe ſeines kurfürſtlichen Oheims auf ſeine Seite zu bringen und durch ihre Vermittelung ſich von allen wichtigeren Vorgängen daſelbſt zu unterrichten. So entwickelte ſich eine lebhafte Correſpondenz [1]) zwiſchen ihm und den kurfürſtlichen Räthen, wozu ſpäter noch die Berichte des an denſelben Hof geſchickten herzoglichen Geſandten kamen. Und dieſer Briefwechſel iſt es eben, welcher außer andern intereſſanten Nachrichten die überraſchende Kunde davon giebt, daß zu den Gegnern des Herzogs Otto Heinrich, welche ſeine Succeſſion in der Kurpfalz zu hintertreiben ſuchten, auch der Jude Lazarus aus Heidelberg und Genoſſen gehörten. Es ſei uns nun geſtattet, die über dieſe Angelegenheit [2]) gemachten Mittheilungen im Folgenden zuſammenzuſtellen:

Von dem Marſchall, Kanzler und den Räthen der Kurpfalz wird am 8. Februar 1556 dem Herzog Otto Heinrich folgender Bericht erſtattet:

Im Januar ſei der Jude Lazarus aus Heidelberg nach Alzei gekommen und habe ſeinen dort vier bis fünf Tage währenden Aufenthalt dazu benutzt, um mit dem kurfürſtlichen Hofprediger Ottmar Stab in nähere Verbindung zu treten. Dieſem habe er mitgetheilt, daß er ſeit einiger Zeit durch ſeltſame Phantaſien und Träume ſo beunruhigt werde, daß er weder eſſen, trinken noch ſchlafen könne; er wünſche über die-

---

[1]) Der Hauptinhalt derſelben iſt nach den Abſchriften im Pfälzer Copialbuch des Karlsruher Generallandesarchivs in dankenswerther Weiſe von Herrn v. Weech in der Zeitſchrift für die Geſchichte des Oberrheins XXV p. 236 ff. veröffentlicht worden.

[2]) L. Häuſſer ſagt hierüber in ſeiner „Geſchichte der Rheiniſchen Pfalz" 2. Ausg. Heidelb. 1856 Bd. I p. 629 nur wenige Worte.

selben der Kurfürstin persönlich zu berichten. Dieses Ansinnen sei von der Fürstin abgelehnt worden, sie habe jedoch den Hofprediger beauftragt, den Juden weiter anzuhören. Letzterer habe darauf erklärt, es sei ihm in den Sinn gekommen, daß die Judenschaft, falls Herzog Otto Heinrich zur Regierung käme, nicht mehr geduldet, sondern vertrieben werden würde Er habe sich nun gedacht, daß es vielleicht möglich wäre, dem Neffen der Kurfürstin, dem jungen Herzog von Lothringen, mit Hilfe des Königs von Frankreich, dessen Schwiegersohn er ja werden solle [1]), die Nachfolge in der Kurpfalz zu verschaffen. Auf die Einwendungen des Hofpredigers, daß die Succession durch Verträge festgestellt sei, habe der Jude erwiedert, Herzog Otto Heinrich könnte ebenso wie andere Mitglieder des fürstlichen Hauses mit Geld abgefunden werden. Auch habe er sich erboten, nach Frankreich zu reisen, wo sein Vetter Arzt des Königs sei, und dort über die Sache zu verhandeln.

Die Kurfürstin sei über diese Reden sehr entrüstet gewesen und habe die ganze Angelegenheit dem Marschall und Kanzler übergeben. Dem Kurfürsten selbst sei der Vorfall mit Rücksicht auf sein Befinden verschwiegen und daher seitens der churpfälzischen Räthe gegen den Juden selbstständig vorgegangen worden.

Diesen habe man in Heidelberg verhaften und nach Alzei bringen lassen, worauf mit ihm zuerst in der Güte, dann aber auf der Folter ein Verhör angestellt worden sei. Anfangs habe er alles als ein Spiel seiner Phantasie geschildert und die Mitschuld anderer abgeleugnet. Schließlich habe er jedoch als Mitwisser folgende Glaubensgenossen bezeichnet: Rabbi Schmul von Landau, Lemlin zu Worms, Jakob zu Mün-

[1]) In der That fand die Vermählung des Herzogs Karl von Lothringen mit der Tochter des Königs von Frankreich im Jahre 1558 statt.

ſter a. d. Nahe und Joſef in Gobramſtein. Der Erſtgenannte ſei der eigentliche Anſtifter des Planes, halte ſich jedoch augenblicklich in Prag auf, das er zur nächſten Frankfurter Meſſe verlaſſen ſoll; bei dieſer Gelegenheit hoffe man ihn feſtnehmen zu können, gegen die drei andern Juden ſei bereits ein Haftbefehl erlaſſen worden.

Zur Verhandlung dieſer Sache möge der Herzog zum 24. Februar einen ſeiner Räthe nach Alzei ſenden; ein gleiches Anſuchen ſei an die beiden Pfalzgrafen Wolfgang [1]), an den Herzog Johann, Grafen von Spanheim und die Zweibrückiſchen Statthalter ergangen.

Für dieſe Mittheilungen und die gegen Lazarus ergriffenen Maßregeln ſtattet Herzog Otto Heinrich der Kurfürſtin und den Räthen in einem Schreiben vom 15. Februar ſeinen Dank ab, bittet, daß über die Juden ſtrenge Strafe verhängt werde und kündigt die Abſendung eines Geſandten zur Betheiligung an den Unterſuchungen an.

Als ſolcher wurde vom Herzog ſein Marſchall, Adam v. Hoheneck, beſtimmt und dieſem noch an demſelben Tage folgende Inſtruktion ertheilt:

Er ſolle darauf hinwirken, daß alle in dieſe Sache verwikkelten Juden, falls es noch nicht geſchehen ſei, gefänglich eingezogen werden. Als Hochverräther gegen ihn, den künftigen Kurfürſten, hätten die Schuldigen nicht nur Leib und Leben, ſondern auch Hab und Gut verwirkt. Ferner ſei die Frage an ſie zu ſtellen, ob der Jude, angeblich Arzt des Königs von Frankreich, im Auftrage deſſelben mit ihnen verkehrt, welche

---

[1]) Nach v. Weech am a. O. p. 279 ſind zu unterſcheiden: Wolfgang der ältere, Bruder des Kurfürſten, welcher ſich damals am Hofe deſſelben zu Alzei aufhielt, und Wolfgang der jüngere, Statthalter des Kurfürſten in der Oberpfalz.

Versprechungen er ihnen gemacht habe, und wer sonst noch Mitwisser ihrer Umtriebe sei. Wolle man die Juden mit der Folter verschonen und überhaupt nicht ernstlich gegen sie vorgehen, so solle der Gesandte im Namen des Herzogs die größte Strenge verlangen. Sollte sich die Untersuchung in die Länge ziehen, so habe er für ein derartiges Gefängniß Sorge zu tragen, daß ein Entkommen der Gefangenen nicht zu befürchten sei.

Unter demselben Datum bittet Herzog Otto Heinrich dem Herzog Wolfgang dem Jüngern, Statthalter der Oberpfalz, auf den Juden Schmul, der von Böhmen nach Frankfurt zur Messe ziehen und Handel treiben soll, fahnden und ihn verhaften zu lassen.

Dasselbe Gesuch wird an denselben am 23. Februar seitens der churfürstlichen Räthe gestellt und seine Person folgendermaßen beschrieben: Er sei kurz und dick, habe einen geschorenen Kopf und gelben Bart, reite gewöhnlich nicht wie ein Jude, sondern wie ein reisiger Knecht in kurzem Mantel nach sächsischer Art, er führe Feuerbüchsen und handle mit Edelsteinen und ähnlichen Dingen.

Am folgenden Tage berichtet der Gesandte des Herzogs Otto Heinrich diesem Folgendes: Dem Juden in Godramstein, der eine Warnung erhalten habe, sei es gelungen, mit seiner Familie zu flüchten; Lemlin in Worms wäre eben im Begriff gewesen, sich gleichfalls davon zu machen, als er verhaftet ward. Man schließe hieraus, daß noch mehr Personen um die Sache wüßten. Lemlin und Lazarus hätten Selbstmordversuche gemacht, letzterer sei übrigens, weil er sich wahnsinnig gestellt, aus dem Thurme in eine Stube gelegt worden.

Am 25. Februar berichtet der Gesandte, daß er befürchte, die zahlreiche Judenschaft in Alzei mache Versuche, durch Schenkungen Milderung für ihre gefangenen Glaubensgenossen zu

erwirken. Auch bei ihm ſelbſt ſeien in dieſer Angelegenheit Schritte geſchehen, er habe indeß den Bittſteller derb abgewieſen.

In der Beſorgniß, daß Juden auch mit der kaiſerlichen Geſandtſchaft zu Alzei Verbindungen unterhalten, bittet Herzog Otto Heinrich in einem an Herzog Wolfgang vom 28. Februar 1556 datirten Schreiben, man möge doch in Alzei einen derartigen Verkehr recht ſcharf überwachen.

Ueber den ferneren Fortgang und Abſchluß der Sache hören wir leider nichts. Möglicherweiſe ſind in den Archiven, und vielleicht in dem oben erwähnten Karlsruher ſelbſt, noch Aktenſtücke vorhanden, welche weitere Nachrichten hierüber enthalten. Die Veröffentlichung derſelben, wenn auch nur dem weſentlichen Inhalte nach, — natürlich vorausgeſetzt, daß unſere Vermuthung richtig iſt, — würden wir mit lebhaftem Danke begrüßen. Uebrigens ſcheint der ſeltſame Vorgang, dem Herzog Otto Heinrich, wie aus der obigen Correſpondenz zu erſehen iſt, eine nicht geringe Wichtigkeit beilegte, doch keine Kataſtrophe für die kurpfälziſche Judenſchaft herbeigeführt zu haben, als er im Jahre 1556 die Regierung der Kurpfalz in der That antrat. Wir hören wenigſtens von Verfolgungen oder ſonſt harten Maßregeln gegen ſie nichts.

Abhandlungen.

Exegetiſche Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortſetzung.)

Noch iſt in dieſem Capitel 33 das Verhältniß der V.V. 14—16 zu 23, 5—6 zu beleuchten. Die griechiſche Verſion hat, wie angegeben, dieſe ziemlich gleichlautenden Verſe nicht in dieſem Cap., nur an der letzten Stelle. Daraus folgt von ſelbſt, daß ſie in dem Buche, welches dem griechiſchen Vertenten vorgelegen hat, gefehlt haben müſſen. Sie ſind aber an beiden Stellen ſpätere Zuſätze und ſtammen durchaus nicht von Jeremia, ſondern ſind während der Exilszeit hinzugefügt worden. Welche der beiden Stellen iſt älter? Um dieſe Frage zu entſcheiden iſt es nöthig, einen Ueberblick über beide zu haben, um die zwar wenig auffallenden, aber doch bedeutſamen Varianten richtig zu würdigen.

I 33.	II 23.
14 הנה ימים באים נאם ה׳ והקימתי את	5 נה ימים באים נאם ה׳
הדבר הטוב אשר דברתי אל בית ישראל	קמותי לדוד צמח צדיק
ואל בית יהודה.	לך מלך והשכיל ועשה
15 בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד	שפט וצדקה בארץ.
צמח צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ.	6 ימי הושע יהודה וישראל
16 בימים ההם תושע יהודה וירושלם	שכן לבטח וזה שמו אשר
תשכן לבטח וזה אשר יקרא לה ה׳	קרא ה׳ צדקנו.
צדקנו.	

Es iſt möglich, daß in II hinter והקימותי dasjenige ausg fallen iſt, was in I ausgeführt iſt, und daß in I לך מלך והשכיל ausgefallen iſt. Aber die übrigen Varianten ſind nicht a Textesfehler zurückzuführen, ſondern ſind entſchieden beabſichtig Unverkennbar iſt dieſe Abſicht in Bezug auf den ſymboliſche Namen ה׳ צדקנו. In I iſt angegeben, daß in Zukunft Jeru ſalem ſo genannt werden werde, nach II dagegen ſoll de zukünftige gerechte König dieſen Namen führen. U den Hintergrund dieſer offenbar gefliſſentlichen Aenderung a der einen oder andern Stelle zu erkennen, muß die Frage erl digt werden: wie kam man darauf, den zukünftigen Herrſch aus dem Hauſe Davids צמח zu nennen? Dieſe Benennung kan nur von Ezechiels Darſtellung von dem zukünftigen Herrſch entlehnt ſein.

Dieſer Prophet hat nämlich die beiden letzten Könige v Juda, Jojachin und Zidkija poetiſch mit Bäumen vergliche (Cap. 17). Der Erſtere wird mit einem Wipfel der Ceder u der Spitze der Zweige verglichen, welchen der Adler nach Ba gebracht, und der Letztere mit einem niedrigen Weinſtock. Z Schluß iſt angegeben, daß Gott werde von dem Wipfel d Spitze der Zweige ein zartes Reis wieder auf der H der Berge Iſraels einpflanzen und zeigen, daß er das H erniedrigt und das Niedrige erhöht (V. 22) ואשר יגקותיו רך

אקטף ושתלתי אני על הר גבה ו, d. h. daß die Nachkommen
kija's erniedrigt und die Jojachin's erhöht werden würden.
s dieser poetischen Einkleidung stammt entschieden die Be-
chnung צמח für den Expectanten auf den restaurirten Thron
ids. Gemeint ist nämlich unter diesem zarten Zweige ein
hkomme Jojachins. Die Partei in Babylonien, welche zu
n Prätendenten dieses Hauses gehalten hat (denn es gab
e Gegenpartei, vgl. o. S. 201), bezeichnete ihn mit dem vom
pheten gebrauchten Ausdruck צמח [1]). Zu der Zeit des
pheten Zacharia, nicht lange nach der Rückkehr aus dem
le ist die Bezeichnung schon so verständlich, daß sie keiner
eren Erklärung bedarf: כי הנני מביא את עבדי צמח (4, 8) und
הנה איש צמח (6, 12). Es ist darunter ein Herrscher ver-
den, von Gott eingesetzt, daher die mystische Nebenbedeutung.

---

[1]) Im Jer. Talmud wird angegeben, daß der Messias den Namen
führen werde (Berachot, p. 5 a למשיחו לדוד darauf ר' יהושע בן
לוי אמר צמח). Abr. Geiger hatte einmal einen richtigen Blick, daß
Name des Messias, welcher in den Talmuden bald צמח bald מנחם
nnt wird, und zwar als identisch (weil der Zahlenwerth der Buch-
en צמח gleich sei dem von מנחם = 138) sich auf den Führer der
-Zeloten Menahem beziehe, den Nachkommen des Chiskija,
er zur Zeit des Aufstandes gegen die Römer eine eigenthümliche
le gespielt hat (jüd. Zeitsch. für Wissenschaft und Leben Jg. 1870
39 fg.): Die Stelle lautet in Jerus. als Fortsetzung von
צמח, so: ר' יודן בריה דר' איבו אמר מנחם שמו אמר ר' חנינה
בריה דר' אבהו: ולא פליגי חושבניה דהדין כחושבנא דהדין
צמח הוא מנ.

Und im Verlauf einer eigenthümlichen Erzählung, daß der Messias
chzeitig mit der Tempelzerstörung geboren werde, heißt es: ומה
שמיה מנחם ומה שמו דאבוי חזק (auch im Midrasch zu Threni
16). In Synh. 98 b heißt es: מה שמו של משיח ... ויש
אומרים מנחם בן חזקיה. Richtig erkannte Geiger in diesem
Menahem, den Sohn oder Enkel des Zelotenstifters Juda,
en Vater und eigentlicher Schöpfer der Ultrapatrioten-Partei
skija—Ezekias war, den Herodes hatte hinrichten lassen. Ob in
o auch der in der christlichen Dogmatik vorkommende Paraklet steckt,
G. auseinandersetzt, ist noch zweifelhaft.

Folglich kann dieses Schlagwort nur im Exile geschilde worden sein. Beide Stellen in Jeremia, welche dieses Schla wort gebrauchen, sind demnach als exilisch zu betrachten, un zwar Ezechiel nachgebildet. Zu der Stelle Cap. 33 ist aber vorh von der Restauration Jerusalems die Rede. Die Stadt wird i Zukunft genannt werden: יי צדקנו, wie Ezechiel verkündet ha sie werden in Zukunft den Namen יי שמה führen. Nur nebenh ist von dem zukünftigen Herrscher צמח die Rede, weil ohne ein solchen die von Gott beschützte und Gerechtigkeitsvolle Stadt ר הצדק, also ohne ein צמח צדקה nicht denkbar ist. Dagegen in d Stelle Cap. 23 verschwindet Jerusalem ganz und gar, und da ganze Gewicht wird auf den Beherrscher gelegt: er werde sei צמח צדיק und man werde ihn nennen יי צדקנו. Offenbar i die erste Stelle in der zweiten geflissentlich geändert zur Ve herrlichung des zukünftigen Herrschers, denn der Parallelismu zu יהודה תושע erfordert וירושלם תשכן, so erscheint ישראל ישכן als Aenderung. — Ungereimt aber ist es, unter יי צדקנו de König צדקיה zu verstehen. Denn so hoch war dieser König vo den Propheten nicht gestellt, daß sie ihm diesen Namen beig legt haben sollten.

Cap. XXXV. Es ist bereits oben angegeben, (S. 15 daß dieses Stück nicht unter Jojakim gehören kann, sonde unter Zidkija während der Belagerung.

Cap. XXXVI. Ich habe an einer Stelle (Jg. 1874, S. 296 nachgewiesen, daß dieser Vorgang, das Vorlesen der Jeremianisch Strafrede durch Baruch und das Verbrennen der Rolle durch d König Jojakim, nicht im fünften Jahre dieses Königs (zweiten Nebuchadnezars) stattgefunden hat (nach dem hebräischen Text sondern im achten Jahre = 5. J. Nebuch. (nach dem grie schen Texte) als der babylonische Eroberer Zeit gefunden hat in Juda einzudringen. Die Strafrede ist gekürzt enthalten Cap. XXV (mit Ausschluß der spätern Einschiebsel, o. S. 204 f

Wenn es nur hier heißt, daß Jeremia den Inhalt der verbrannten Rolle noch einmal abschreiben und noch mehr hinzufügen ließ (V. 32 ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה), so scheint 25, 32—38 dieser Zusatz zu sein: כה אמר ה׳ · · הנה רעה יצאת מגוי אל גוי, dessen Stilisirung von dem Vorhergehenden stark absticht.

Cap. XXXVII, 13 לחליק משם בתוך העם ist noch immer dunkel. Pesch. למפלגו מנתא und das Targum לפלג אחסנתא führen jedenfalls darauf, daß sie לְחַלֵּק gelesen haben. Die Uebersetzung der LXX τοῦ ἀγοράσαι ist nur errathen. —

V. 16 ואל החניות geben LXX wieder εἰς τὴν χερέθ. Transcribirt wäre das חרת, und das führt auch חריות gleich מחראות, Behältniß für Unrath. Darum beklagte sich Jeremia, daß er da sterben müßte, wenn er noch länger darin bleiben sollte, weil er es in der Kloake nicht hätte länger aushalten können. Dann kann er aber auch nicht „viele Tage" darin geblieben sein, sondern statt ימים רבים muß gelesen werden — da auch 40 Tage zu viel wäre — ימים ארבעה. Es ist auch nicht denkbar, daß der König eine Unterredung mit ihm erst nach so langer Zeit nach dessen Verhaftung gesucht haben sollte. Da nun nach Ezechiel 30, 20 fg. Anfangs Nissan des 11. Jahres das zum Entsatz von Jerusalem angerückte egyptische Heer bereits geschlagen war, so muß das chaldäische Heer im vorausgehenden Monate beim Anrücken der Aegypter abgezogen sein. Man kann also annehmen, daß Jeremia, der gleich nach dem Abzug der Chaldäer in Haft gekommen war, seit Adar in Gefangenschaft blieb. Er erhielt Pflege, gewiß auf Befehl des Königs, bis Brodmangel eintrat, d. h. bis zum 9. Tammus. Die ganze Haft dauerte also nicht länger als 4 Monate. So paßt der Ausdruck ימים רבים noch weniger.

Cap. XXXVIII, 11. אל תחת האוצר. Soll man alte

Lumpen in der Schatzkammer aufbewahrt haben? LXX ὑπόγαιον d. h. אל תחת הארץ.

Cap. XLIII, 10 ושמתי את כסאי · · ונטה את שפרירו kann das einmal vorkommende Wort שפריר weder „Waffen" bedeuten noch „Prachtzelt" und noch weniger etwa eine „Lederdecke", welche J. D. Michaelis aus dem Arabischen herausgedrechselt hat, und dessen Erklärung manche Ausll. zustimmen. Von Vorne herein muß man bei solchen Hapaxlegomena eine Verderbniß voraussetzen. Hier ist diese nicht so groß; es ist bloß eine Versetzung und Verschreibung, statt שְׁרַפְרְפוֹ das Wort שרפרף kommt öfter in der talmudischen Literatur vor in der Bedeutung „Fußschemel" (Chagiga 14a) שרפרף להדום רגליו. Im Chaldäischen des Talmud scheint es שרשיפא zu lauten (vgl. Aruch s. v.). Das Verbum נטה, das dabei gebraucht wird, kann derart erklärt werden, daß über das Holzgestelle des Schemels eine Prachtdecke gespannt wurde. Der Vers sagte also, Nebuchadnezar werde in Aegypten förmlich Hof halten, auf einem Throne sitzen und einen Schemel unter seinen Füßen haben.

XLXI, 17 שאון העביר המועד ist trotz vielfacher Erklärnngen noch dunkel, gewiß eine arge Corruptel. Jedenfalls ist zu lesen קִרְאוּ שֵׁם statt קָרְאוּ שָׁם, Imperativ, den nicht bloß LXX und Pesch. wiedergeben, sondern auch das Targum: מִינוּ. Ferner haben die beiden erstgenannten Verss. hier den Namen des Königs gelesen: καλέσατε τὸ ὄνομα φαραὼ Νεχαώ; LXX וקראו תמן שמה דפרעון חגירא (offenbar ist תמן eine andere Uebersetzung, חגירא ist mißverstandener Name für נכה). Wenn dieser Text richtig ist, dann wäre diese Prophezeiung nicht lange nach der voraufgehenden gehalten, nämlich z. Z. als Nechao noch regierte. Die erste Verkündigung prophezeit, daß Nechao's Heer beim Zuge nach dem Euphra

untergehen werde, und die zweite, daß Nebuchadnezar Aegypten überfallen werde.

V. 18 כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא. Die landläufige Auslegung, daß Nebuchadnezar emporragend wie der Tabor und Karmel heranrücken werde, ist zu abgeschmackt. Bis dahin ist Nebuchadnezar gar nicht genannt worden (nur in der Aufschrift); wie kann nun dieser das Subjekt bilden? Den einzig annehmbaren Sinn deutet Pesch. an אלא נפל פרעון איך תברא דטורא ואיך כרמל בו ימא. Der Vertent hat also gelesen יִפּוֹל statt יבוא. Wenn Pharao auch so hoch sein sollte, wie der Tabor unter den (übrigen ihn umgebenden) Bergen und wie der Karmel am Meer, so wird er doch fallen. Der Sinn ist, wie כי אם יהיה כחל הים עמך und andere hyperbolische Vergleichungen.

V. 20. Es ist eitel Nothbehelf קרץ מצפון בא בא durch קרץ מהמר oder durch irgend ein gleichklingendes arabisches Wort zu erklären. **Hapaxlegomena**, welche nicht durch hebräisches Sprachgut erklärt werden können, sondern arabischen Succurs brauchen, sind Unwörter. Warum nicht einfach durch Transposition zu erklären קָצַר מצפון? V. 21 bis 22 heißt es בא לה בקרדמות באו לה und כרתו יערה, also muß doch ein Schnitter oder Fäller angedeutet sein! Nach LXX und Pesch. *ἦλθεν ἐπὶ αὐτὴν* und אתא עליה ist zu lesen בָּא בָהּ. Also ganz einfach קָצַר מצפון בא בה.

V. 22 קולה כנחש ילך ist unhaltbar; denn niemals sonst wird הלך mit קול verbunden. Pesch. איך חויא דרשף, LXX ὡς ὄφεως *συρίζοντος*. Diese Vertenten haben also gelesen כנחש שֹׁרֵק. Richtiger vielleicht כנחש שרף. Wenn man bedenkt, wie oft nicht bloß ך mit ף verwechselt wird, sondern auch ל mit ר (יצהל = יצהר; אלמנות = ארמנות) und das ש ist abgeblaßt in י, so kann ילך aus שרף entstanden sein. Uebrigens muß man mit LXX lesen קולם st. קולה und לא יחקרו st. יחקר.

V. 27—28 ist ein Zusatz in der exilischen Zeit, wie V. 30, 11 fg., vgl. o. S. 294.

Cap. XLVII, 4 על היום הבא Pesch. הא, also zu l. הוי על היום הבא.

V. 5. שאריתּ עמקם LXX ἐνακίμ = ענקים; diese Leseart ist unbestreitbar.

V. 7 איך תשקטי nach Vertt. zu lesen: תשקט.

Cap. XLVIII hat nicht wenig Parallelen in Jesaia 15—16, und durch Vergleichung beider Texte ist ersichtlich, wie nachlässig die Copisten geschrieben haben. Bald zeigen sich in einem, bald im andern Texte Corrupteln.

V. 1. Da נבו Mascul. ist, so muß שֻׁדַּד gelesen werden; das ה ist von הבישה herübergezogen. Ebenso הוביש המשגב ist שדדה — הובישה, aber auch וחתה muß emendirt werden וְחָתָת.

V. 2 zu אין עוד תהלת מואב geben LXX zweierlei Uebersetzungen ἰατρεία d. h. תעלת und γαυρίαμα. Die Erstere ist die richtigere, und בחשבון gehört dazu. In der moabitischen Hauptstadt giebt es für Moab kein Pflaster, Heilmittel mehr. חשבו עליה רעה muß Imperativ sein חִשְׁבוּ, wofür das Folgende spricht לכו ונכריתנה. — Eine moabitische Stadt מדמן gab es nicht, wohl aber דיבון, welches auch wegen Poronomasie דמון lautet; vgl. Jes. 15, 9 מי דמון מלאה דם. — Das מ von מדמן ist dittographirt von גם, also גם דמון תדמי.

V. 4 השמיעו צעקה צעוריה wäre an sich verständlich, aber wenig sagend. Die Jesaianische Parallele giebt an die Hand, daß auch solche leicht verständliche Verse oder Verstheile nicht correct sind. In dieser lautet der Verstheil, בריחיה עד צער, und auch hier haben LXX statt צעוריה εἰς Ζογόρα. Folglich muß hier der kurze Vers verlängert werden: השמעו בריחיה זעקה עד צער.

V. 5. Selbstverständlich muß בבכי יעלה בכי nach der Parallele in יעלה בו emendirt werden. Aber auch der zweite

Halbvers, in welchem צֶרִי צעקת שבר [1]) störend ist, kann danach erklärt werden. Dort lautet es ועקת שבר יעערו. Das nicht ganz verständliche Wort wird schon von ältern Erklärern emendirt in יעֹרְרוּ oder ירועעו oder יריעו. Von diesem Verbum ist an unserer Stelle offenbar צרי ein verstümmeltes Bruchstück: צרי = ערי = עֹרְרוּ, das sich nachschleppende שָׁמֵעוּ gehört zum folgenden V. als Imperat. שִׁמְעוּ נֻסוּ, wie Pesch. vertirt. In Jes. wiederum muß דֶּרֶךְ חרנים in במורד emendirt werden, wie hier; so las noch das Targum במחותיה.

V. 6. Es ist bereits angegeben, daß P. das Verbum in שמעו von V. 9 herüber zieht. שמעו נסו ומלטו; hört (die Klage) und flieht. ותהינה כערוער במדבר ist zwar verständlich, aber nichtssagend. Nach LXX giebt es einen geschmackvollen Sinn: *ὡς ὄνος ἄγριος*, wie ein wilder Esel. Hitzig hat geahnt, daß sie wohl כָּעָרוֹד gelesen haben. Das Wort ערוד kommt zwar nur einmal in Hiob vor, ist aber durch das Chaldäische gesichert. Die Form ותהינה ist nicht correct.

V. 7 בטחך במעשיך ist nicht recht verständlich; LXX *ἐν ὀχυρώματί σου*, d. h. במשגביך.

---

[1]) Der Curiosität wegen will ich nur noch anführen, welche Kinderei Hitzig z. St. zum Besten gegeben hat, um das störende Wort צרי zu erklären. Weil der Vocal צֵרֵי von den arabisirenden Juden שֶׁבֶר genannt wurde (eigentlich eine Uebersetzung des arabischen Vocalnamens כסרה) soll צרי auch „Bruch", „Unglück" bedeuten! צֵרֵי soll eine Glosse für שבר sein! Nun nennen aber die jüdischen Grammatiker mit שבר nicht das Zerê, sondern wie die Araber ihr Kesrā, nur Chirek. Und צֵרֵי bedeutet nicht Bruch, sondern wahrscheinlich „Spalte", wie ein anonymer Grammatiker es erklärt ונקרא צירי שכן קוראין רבנן לשוקת שכוקעת מן הנהר צירתא (צירא) (Manuel du lecteur, ed. Derenbourg Journal Asiatique 1870 II p. 363). Welche Verworrenheit! und welche Kinderei von Hitzig!

V. 8 ונשמר המישר אשר אמר ה׳. Das Wort אשר iſt ſtörend, wohl dittographirt von dem voraufgehenden מישר.

V. 9 נצא והצא bedeutet im Leben nicht „Flügel“ und ציץ nicht „fliegen“. LXX geben das Richtige dafür: *σημεῖα* d. h. ציון ſtatt ציץ und יצא והצא ganz einfach ſt. נצא. „Gebet Moab ein Zeichen, daß er von ſeiner Flucht und Auswanderung den Weg zur Heimath finde. Es iſt wie 31, 21 הציבי לך ציונים.

V. 12 ושלחתי לו צעים וצעהו. Ein ſolches Wort iſt ein Leckerbiſſen für die Arabienführer, welche aus dem arabiſchen Lexicon irgend ein dazu paſſendes Wort ſuchen. Aber צעה iſt ein Unwort. 51, 2 kommt derſelbe Gedankengang vor ושלחתי לבבל זרים וזרוהו ויבקקו את ארצה. Für beide Stellen haben Peſch. und Targ. dieſelbe Ueberſetzung בחזין נבחנה. Alſo צעים וצעהו iſt ſtark verderbt ſtatt זרים וזרוה.

V. 15 שדד מואב ועריה עלה muß ſelbſtverſtändlich geleſen werden שודד, wie weiter V. 18. Darüber braucht man nicht ſo viel Worte zu verlieren, wie Graf es thut.

V. 26 וספק מואב בקיאו kann unmöglich die Geſchmackloſigkeit enthalten, die Hitzig hineinlegt: „es ſchlage in ſein Geſpei“! Es kann nur ſein nach LXX *ἐν χειρὶ αὐτοῦ*, d. h. בכפו ſtatt בקיאו.

V. 28 בעברי פי מדוח iſt בעברי noch dunkel. LXX *ἐν πέτραις*?

V. 29—30, welche parallel Jeſaia 16, 6 laufen, ſind hier außerordentlich ſchleppend und dort wegen des Schluſſes לא כן בדיו abgehackt. Daß לא־כן eine Art Adjektiv ſein ſoll, das „Nichtrechte, Unwahre“ kann nur Hebraiſten einfallen und gefallen, die nicht Hebräiſch verſtehen. Zumeiſt kommt es auf den Sinn von לא כן בדיו an. Hier ſteht richtig das vermißte Verbum dabei: עשו. Was iſt nun בדיו? Weder „Prahlereien“, noch „Prieſter“ paſſen dazu. Das Targum hat ungefähr den Sinn errathen, es vertirt hier und in Jeſ. יקודיהן. Es kann daher

nur verschrieben sein statt גִּבְרָיו (Hosea 11, 6 וכלתה בדיו ist zu l. בריחיו). Während in Jes. עשו ausgefallen ist, ist hier לא כן dittographirt. In Jesaia fehlt auch אני ידעתי נאם ה׳, welches zu גאונו וגאותו nothwendig ist. Stellt man dieses voran, so ist nach Jesaia rhetorisch ein dreigliedriges Objekt aufgeführt: אני ידעתי גאותו וגאונו ועברתו. In Jeremia ist גבהו jedenfalls zu streichen; denn dieses bedeutet nicht Hochmuth; es müßte denn גבה לבו lauten. Um die Dreiheit des Objekts zu heben — da עברתו davon getrennt ist — hat Jeremia noch ורם לבו hinzugefügt. Das davon getrennte עברתו scheint hier den Sinn von בעברתו „in seinem Zorn" בעברתו בדיו לא כן עשו zu haben. Demnach lassen sich diese zwei Verse recht elegant restauriren: שמענו גאון מואב . גאה מאד · גאונו וגאותו ועברתו אני ידעתי נאם ה׳ גבריו לא כן עשו. So schwindet das Schleppende und Ueberschüssige in diesen V.V.

V. 31 = Jes. 7 läßt sich auch elegant quadiren. In Jes. fehlt לבי vor ייליל. Jerem. hat dafür die 1te Person איליל אועק · · ·. Selbstverständlich muß man das. auch lesen אהגה st. ידגה und in Jes. wiederum ידגה st. תהגו, und אנשי st. des unsinnigen אשישי. Aber hier findet sich ein Zusatz, der in der Parall. fehlt, aber nothwendig ist, nämlich אך נכאים, das Pesch. richtig wiedergiebt איך כריחיא! „wie sind sie gedemüthigt" איך כאים! Es ist gleich V. 39 איך חתה.

V. 32 ist entstanden aus Jes. 16, 8—9, aber es ist Manches ausgefallen und ungehörig geordnet. Es fehlt zunächst der Eingang: כי שדמות חשבון אמלל . גפן שבמה בעלי גוים הלמו. Statt שרקיה עד יעזר נגעו, welches sagen will, daß die Edelreben von Sibma (שבם) bis Jaaser gelangt sind, und statt שלחתיה נטשו עברו ים, daß die Setzlinge über das todte Meer sich ausgebreitet haben, d. h. daß die Weinstöcke von Moab außerordentlich gesucht waren, hat Jerem. נטישתיה עברו ים עד ים יעזר נגעו, als wenn es bei Jaasar ein Meer gegeben hätte. Allerdings

haben LXX nicht das ים יעזר. Der voraufgehende Halbv. מבכי יעזר אבכה לך הגפן שבמה, ist versetzt, und gehört zum Schluß, wie in Jesaia. Denn ehe die Edelreben und Jaaser genannt werden, kann doch nicht gesagt sein, daß über deren Untergang geklagt wird. — Hier wieder muß קציך in בצירך und הידד נפל in שדד verbessert werden, wie in Jerem.

V. 33 glich Jes. 16, 10 nur der Zusatz מארץ מואב (das ו zu streichen). לא ידרך הידד הידד verschrieben st. הַדּוֹרֵךְ. Aber לא הידד ist hier selbstständig, und nach LXX οὐκ ἐποίησαν αἴδε zu lesen לא יעשו הידד, Pesch. ולא נאמרון. Einige dieser Berichtigungen sind von Vorgängern gemacht.

V. 34 gleich Jes. 15, 4 עד von אלעלה zu streichen, da Eleale unweit von Chesbon lag. Dagegen war Jahaz weit entfernt im Osten. — עגלת שלשיה ist kein Eigenname, sondern ein Epitheton, wie eine dreijährige Kuh, die fett und ausgiebig ist, das paßt aber nur auf Zoar, welches עיר התמרים Palmenstadt (Palmier) und fruchtreich war, wie bei Jes., aber nicht auf Horonaim. Die zwei Wörter sind versetzt. — גם מי נמרים ist richtiger, als einfach מי נמרים.

V. 36 gleich J. 16, 11. Zweimal לבי ist zuviel, wohl einmal קרבי zu lesen und das zweite כחללים יהמה dittographirt. — Der Schluß על כי יתרת עשה אבדו gleich das. 15, 7 wohl zu l. אבדה und על כן l. על כי (vgl. Verwechselung von כן mit כי Graetz Ps. I S. 133, 10).

V. 39 בוש · · · איך חתה zu l. ובושה.

V. 40 הנה כנשר ידאה bezieht sich auf Nebuchadnezar.

V. 41 נתפשה · · · נלכדה הקריות = נלכדו — נתפשו. Oefter bei Fem. diese Form im Plur.

V. 43—44 = Jes. 24, 17—18. — כי אביא אליה אל ist zu viel. Nicht bloß LXX haben ταῦτα, sondern auch Pesch. הלין; daher emendirte Movers mit Recht אֵלֶּה st. אליה.

Von V. 45 bis Ende fehlt in LXX, scheint demnach ein späterer Zusatz zu sein. — עמדו מסח ist gezwungen; zu l. מעדו „sie wankten"; öfter עמד mit מעד verwechselt. Der übrige Theil dieses V. und des Folgenden ist entlehnt aus zwei Stellen, Numeri 21, 28—29 und 24, 17. Daraus läßt sich hier berichtigen מבין סיחן, was unverständlich ist. Wie dort stand auch hier ursprünglich מקריה, daraus wurde corrumpirt מבית und מבין, dagegen ist וקרקר hier verständlicher als וקרקר dort. In beiden Stellen ist aber בני שאון und בני שית noch unerklärt.

V. 47 ושבותי שבות מואב באחרית הימים, eine solche günstige Prophezeiung, daß Moab trotzdem eine Restauration erleben werde, wiederholt sich auch bei der Strafandrohung gegen Aegypten 46, 27, gegen Ammon 49, 6 und gegen Elam 49, 30, fehlt aber in den Strafreden gegen die übrigen Völkerschaften. Es scheint darin Tendenz zu liegen, eine Apologie für die Wahrhaftigkeit der Prophezeiung. Da trotz des verkündeten Unterganges diese Länder doch in ihrer Integrität verblieben, Aegypten, Moab, Ammon und Elam noch lange fortbestanden, so wäre die Jeremianische Prophezeiung dementirt. Darum wird zum Schlusse hinzugefügt, es sei von Vorne herein vorherverkündet worden, daß sie wieder reintigrirt werden würden. Bei Babylonien dagegen, das von Cyrus erobert worden, war diese Bemerkung nicht nöthig, und eben so wenig bei Edom, das von den Nabatäern erobert und dessen Bewohner verdrängt worden waren.

Cap. 49 über Ammon. V. 3 כי שדדה עי ist bereits von Vorgängern in ער emendirt worden. Aber es ist nicht darunter ער מואב zu verstehen; denn dieses gehört nicht zu Ammonitis, sondern es ist ערוער am Ufer des Arnon, wie öfter angegeben, מערוער אשר על שפת נחל ארנן. Es war die Grenzstadt zwischen Moab und Ammon, hat aber zum letztern gehört. Es wird

auch gekürzt עָר genannt. Deuteronom. 2, 18, 19: ··· אתה עבר את גבול מואב את ער וקרבת מול בני עמון, und Numeri 21, 24 כי עז גבול בני עמון zu l. כי עָר; es ist die lautliche Verwechselung von ז und ר (vgl. die Beispiele, Graetz, Psalmen I, 128, 12). In V. 4 ist nur זב עמקך nicht recht verständlich. Das „Ueberfließende" deines Thales ist einer der Ewald'schen Einfälle. בעמקים sind hier nur „Thäler" und nicht mit LXX Ἐνακίμ. Das Land Ammon lag in der Ebene und hat durch reichlichen Wasserzufluß fruchtbare Thäler. Eher ist auch dabei Verwechselung von ז mit ר anznnehmen ר׳ ב עִמְקַיִךְ, „wie magst du dich deiner Thäler, der Menge deiner Thäler rühmen". So hat dieser Verstheil einen guten Sinn.

(Fortsetzung folgt.)

Karäische Studien, neue Folge.

Von Dr. Frankl.

Nachtrag zu III [1]).

Durch freundliche Mittheilungen der Herren DDr. Egers, Harkavy, Neubauer und Schechter, denen ich hierdurch verbindlichst danke, bin ich in der Lage, manches Wissenswerthe über einzelne Handschriften des אשכל הכפר und den Fihrist [2]), d. h. den arabischen Index zu demselben, nachzutragen, wodurch unsere früheren Angaben theilweise eine Bestätigung, theilweise eine Berichtigung, in beiden Fällen aber eine Vervollständigung erfahren.

1. Codex Michael Nr. 70, enthaltend אשה"כ und נחל אשכול, gegenwärtig Besitzthum der Bodlejana, bildet die Nrr. 855 und 856 in Neubauer's Catalog, der wohl in allernächster Zeit zur Veröffentlichung kommen muß. Nach einigen Proben zu schließen, scheint er mit dem der Edition zu Grunde liegenden Codex die meiste Verwandtschaft zu haben [3]).

---

[1]) Monatsschrift Jahrg. 1882 S. 268 ff.

[2]) Ueber den Verfasser des Fihrist hat Herr Dr. Steinschneider Monatsschr. Jahrg. 1882 S. 332 bereits das Richtige mitgetheilt. Die Wahrscheinlichkeit ist zur Gewißheit zu erheben.

[3]) So findet sich Buchst. ח des 47. Alph. in dieser Handschrift, gegen den Wiener Codex, desgleichen Buchst. ד des 236. Alph. Die 7 Buchst. des 337. Alph. und die Buchst. י und ה in יהודה nach 338 finden sich hier vor, wie in allen Codd, mit Ausnahme der Vorlage Afendopolos. Die Buchstaben von ל bis א des 183. Alph. fehlen hier, wie in sämmtlichen Codices. Bez. des Fehlers נ"ע אנא ואקח בעינינו, über den Mschr. 1882 S. 275 Anm. 2 zu vgl., theilt mir Herr Dr. Neubauer mit, daß in

Zum Schluſſe werden wir eine Zuſammenſtellung der Lücken in der Edition, der Vorlage Kaleb's und der Wiener Handſchrift geben, wodurch fachkundige Herren in Leyden, Oxford und London zur Vergleichung ſich angeregt fühlen möchten, für deren Ergebniſſe die Spalten dieſer Monatsſchrift in Rückſicht auf die Bedeutung, die der Eſchkol Hakofer in der karäiſchen Literatur einnimmt, bereitwilligſt zur Verfügung geſtellt werden.

---

2. Die Bodlejana hat vor drei Jahren eine Handſchrift erworben, welche den arabiſchen Index Elia b. Aron b. Moſe's — mit einer Lücke von Alph. 99 bis 134 — und den erſten Theil des אשירה, nämlich 148 §§. = 144 der Edition enthält. Durch die Güte des Herrn Halberſtamm in Bielitz konnte ich von der Beſchreibung des Codex in dem entſprechenden Reviſionsbogen des Neubauer'ſchen Cataloges Einſicht nehmen.

Der Codex Opp. Add. Quo. 137 bildet die Nr. 2371 des Catalogs. Er umfaßt 412 Quartbll., und die Schrift trägt den orientaliſch-karäiſchen Charakter. Der Schreiber ſetzt eine Dreitheilung des Eſchkol voraus, deſſen erſter Theil 148 Alphabete, deſſen zweiter Theil 133, deſſen dritter Theil 104 Alphabethe umfaſſen ſoll, ſo daß ſich eine Summe von 385

Cod. Mich. urſprünglich geſtanden haben dürfte: נ"ע אנה ואקה בעינינו, alſo ähnlich, wie in der Edit. und dem Wiener Codex, daß dagegen von einer ſpäteren Hand corrigirt ſei נ"ע לעילה אינה חשקה בעינינו, was zwar noch nicht ganz correct iſt, aber unſerer eigenen Vermuthung ſchon recht nahe kommt.

hhabeten ergiebt. Nach dieſer Dreitheilung würde der zweite eil mit Alph. 149 beginnen, der dritte mit Alph. 282 [1]). Die leitung אנכי und אמנו mit dem Namenszuge, in der Edit. nicht gezählt, bilden im Manuſcript 2 §§ [2]). ש aus Alph. 10 = der Edition fehlt, wie in dieſer [3]), die Alph. 50 und 51 h.S. = 47 und 48 der Edit. [4]), desgleichen die Buchſt. von bis ח in § 130 = 126 der Edit. [5]); der Copiſt giebt an, in dem M.S., das er copirte, dieſe Stellen unleſerlich ge- en wären. Die meiſten Lücken der Edit. fehlen auch in em Codex. Randnoten von anderer Hand enthalten Weg- ungen, verſchiedene Lesarten und etwas lexicographiſche merkungen. Vor Alph. 25 = 23 der Edit. befindet ſich die abbathai'ſche Vorrede.

Geſchrieben wird der Codex von [6]) Salomo b. ſe Roſe b. Ahron צעיר ידיע, für Salomo b. on b. Salomo Kohen. Beendigt wird die Copie am ittwoch, 7. Elul 5507 = 1747. Gekauft wird der Codex Joſef b. Salomo Kohen (Käufer) von Salomo hn, ידיע כמי (Verkäufer).

[1]) Aehnlich, wie Codex Fiſchel 4, deſſen Beſchreibung Stein- neider in H. B. XI S. 9 und 10 gegeben hat, worauf wir weiter n noch zu ſprechen kommen.

[2]) In Codex Fiſchel fehlt אנכי, wird mit אמנו begonnen, das aber in 2 gezählt wird.

[3]) Und auch im Wiener Codex, jedoch ohne Angabe des Schreibers.

[4]) Alph. 47 iſt in der Edit. intact, desgl. in Cod. Michael; dagegen e der letzte Buchſt. ח" in Aſendop. Vorlage und im Wiener Codex, Anfang von Alph. 48 iſt überall unvollſtändig.

[5]) Correct in der Edit. und im Wiener Codex.

[6]) Eine Angabe bei Neubauer: Written (משלש ספרים) by lomo u. ſ. w. könnte leicht irre führen. Der Schreiber ſagt nicht, er e aus dreien Handſchriften copirt, ſondern er hätte eines (das erſte) dreien Büchern (= Theilen) des Werkes (148. Cap.) abgeſchrieben vollendet. ביום . . . נשלם הספר הזה משלש ספרים אשכל הכפר רביעי . . . העתקתי אותו . . .

Zu Beginn des Codex heißt es [1]):

האדה אל גזו מן אשכול הכופר מן כלאם מ״ה ורבי׳ החכם הכולל
הרב הגדול כמ״ה יהודה הדסי האכל תנצב״ה
אנתקל בחוכם אל כיע אלצחיח אלשרעי אלמלך כהר״ר יוסף
und כהן בן שלמה כהן ילאנס
קניתי זה הספר מיד החכם השלם שלמה כהן ירעי כנוי.

Die Nachſchrift p. 411 b lautet:

נסחב על שם כנ״ק השר המשכיל הנ׳ הצ׳ החס׳ החם .w .ו .ſ .ו סנסן
ים וגוע הנאמנים והוא אוהב הצדקות ושונא כל גולות ומעשקות והוא
בפרשות ושמעו נגע לקצוי הארצות אשר ספר תורת אלהיו בלבו
ובינתו מגעת למרחק נטע נעמן צנצנת המן והדות הומן ובתורת אל
מה טובו מעשיו הטובים והגעיצים אשר הוא מן השרידים והגאונים
הולך בתומו ואלהיו עמו אשר דורש טוב אל עמו א חי ואהוב׳ כה״ר
זה כהן יצ״ו בכ״ה כנ״ק סנסן הכהנים וגוע הנא היושב בשבת תחכמונים
אמונים רב פעלים ולו שם בין הגדולים הוד הו׳ והפא׳ הנב׳ חבצלת
ן אשר לו בין עם ה׳ הוד ויתרון הו׳ הנ׳ החכם כמו״הר א ה ר ן כהן
בכ״ה המנוח כמ״ה הו׳ הנ׳ והיה דורש טוב לעמו סנ׳ הכ׳ וגו׳ היש׳
ש ל מ ה כהן נ״ע שעל נהר אמנה ופרפר האל יזכהו להגות בתורתו
ולעשות כלל מצותיו יקים עליו לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית
ם ולילה וגו׳.

Die zweite Seite beginnt [2]):

בשם אל עולם
נעשה ונצליח

---

[1]) Dieſe und die folgenden Mittheilungen aus dieſem Codex ve
ich der Güte des Herrn Dr. Egers. Die Schreibung des Arabiſ
genau die des Codex, ſelbſt mit Beibehaltung der Fehler derſelben
die diakritiſchen Punkte, welche die verſchiedenen ג differenziren, wo
Manuſcripte willkürlich verfahren, indem ſie dieſelben bald ſetzen
fortlaſſen, haben wir durchgehends fortgelaſſen.

[2]) Nr. 623 der 1. Collection Firkowitſch' hat Fol. 1 b
mit nur unbedeutenden Varianten, wie ich aus einer Copie des He
Harkavy erſehe.

אל חמד (1 ללאה אלדי אכרג מן בחר אלגיב נפאים . . .
ובעד (2 פאנה למא (3 טאלע אל מרחום מן אללה (4 מרי׳ ורבי׳ אליהו
נ״ע בכ״ר מרי׳ ורבי׳ אהרן נ״ע בכ״ר מרי׳ ורבי׳ משה נ״ע (5 הנטמנים
בירושלם בכבוד (6 תחת כסא הכבוד הנודע בן ע״אל ולי (7 תנצ״בה אכ״ר
למא טלע פי הדא אל כתאב אלנפים (8 פראי אל מרחום (9 באנה יגעל
לה פהרסה (10 ליסהל עלי טאלב מסלה מנה ואעלם באן
אל שיך מצנפה כאן פהמה ואסע תארה ידכר מסלה מא ופי מואצע עדה
יתממהא לעל תמא פאלמרחום (11 געל פהרסה עלי אל סדר תם
געל פהרסה איצא מכתצר ואדכר פיה איצא באן אלמסלה אלפלאניה
מדסורה פי אל מוצע אלפלאני בתעיין אלמכאן אלמדסור ודלך ליתטלע
אלטאלב עלי מסאלתה פי גמיע אלאמכנה אלמדסורה ואעלם באן אלשיך
אל משאר אליה ענדה אן גמיע אלמצות מנטויה תחת עשרת
הדברים פאפתתח כתאבה באנכי ה׳ (12 וגעלה חראז עלי אב בקאפיה
תם ירתד מן אלת אלי אלאלף ואיצא מן אלא׳ אלי תאו עלי דלך אל
טריקה תלאת מאיה מרה וה׳ פי מרה (13 ואעלם באן אלמרחום כתב עלי
האמש אל כתאב עדתה מן אולה אלי אכרה ואל מרחום געל
אלפהרסה באלערבי ולם יגעלהא בלשון הקדש וגעל
דלך לקלה פהמנא (סהמנא נ״א) לאן רבמא למא יתטלע

---

1) Cod. Firk. ללה.
2) Cod. Firk. פאן.
3) Cod. Firk. מלע.
4) Für אלמרחום u. s. w. Cod. Firk. אלמולי אלאגל.
5) Cod. Firk. fehlt נ״ע bei den drei Namen.
6) In Cod. Firk. stand ursprünglich, wie Hark. liest: בכ׳ = בכבוד. Firk. selbst las תו״ב, wie aus seinem Cataloge ersichtlich ist. An dem ב׳ ist, nach H., das Pfuschen einer Hand sichtbar.
7) Cod. Firk. באכן ע׳ אלולי נ״ע.
8) Cod. Firk. פי כתאב מר׳ ורב׳ יהודה האבל ההדסי, Cod. Firk. enthält ja eben nur den Fihrist im Fragmente.
9) אלמ׳ fehlt in Cod. Firk.
10) Cod. Firk. פהרסה.
11) Cod. Firk. פאלמרינו ורבינו = פאלמו׳.
12) Cod. Firk. noch אלהיך.
13) Cod. Firk. תלת מאיה וכמס ותמאנין מרה. So weit standen mir die Varianten des Cod. Firk. zu Gebote.

אל טלב וינצור באן נמיע דלך אלכתאב באלעבראני פיתרך מסאלתה לקלה פהמנא פי לשון הקדש בעו"ה פנעלת דלך אל פהרסה בלי ערבי אל אשוק אל מתטלע עלי דלך אל כתאב אל נפיס אלדי לם ראי מתלה פי מא חשר פיה מן אלמדאכן u. ſ. w.

Der hier mitgetheilte Paſſus iſt nicht allein von litterarhiſtoriſchem, er iſt auch von culturhiſtoriſchem Intereſſe. Wie dürftig und armſelig muß doch die Pflege jüdiſcher Wiſſenſchaft unter den Karäern Damasks zur Zeit Elija b. Aron b. Moſe's und wohl auch der Folgezeiten geweſen ſein, wenn ohne die Abfaſſung eines großen und kleinen arabiſchen Index, d. h. einer Inhaltsangabe der Alphabethe nach ihrer Reihenfolge und eines kurzen eigentlichen Nachweiſes der Realien, Intereſſe und Verſtändniß für das „unvergleichliche" Werk Hadaſſi's zu befürchten war „wegen unſeres geringen Verſtändniſſes im Hebräiſchen", wie zweimal betont wird!

Der Index Elija b. Aron b. Moſe's — über den Verfaſſer ſoll weiter noch geſprochen werden — umfaßt im Oxforder Codex 54 Bll. in Quo. Wichtig iſt die Angabe, daß Elija b. Aron (אלמרחום) die Zahl der Alphabethe von Anfang bis zu Ende an dem Rande des Buches (אשה"כ) notirte (כתב עלי האמש אלכתאב עדתה מן אולה אלי אכרה). Auf ihn iſt die Zählung der 385 Alph. zurückzuführen. Es herrſcht in der That eine Wechſelbeziehung zwiſchen dieſer Zählung und dem Index. Die Codices des אשה"כ mit arabiſchen Epigraphen folgen Elija b. Aron. Mit p. 56 beginnt der eigentliche אשה"כ, von dem der Codex eben nur den erſten Theil umfaßt, der bis p. 410b reicht. Nach dem Schluſſe heißt es p. 411a:

אנתהא אל עדד פי דלך אל גז קמ"ה מן גמאלה תלאתה אגוא וגמלה עדדהם שפ"ה פאול גז קמ"ה ואל גז תאני אולה קמ"ט פגמלתה קל"ג

ואל גוו אלתלת [ergänze אולה] רפב פגמלתה קד פדלך אל קמח ואל קלג ואל קד גמלתהם שפה ושלום.

נשלם הספר הזה משלש ספרים אשכול הכופר בעזרת בורא ניב שפתים ביום רביעי בסדר כי בגלל הדבר הזה יברכך ה׳ אלהיך שבעה ימים מחדש אלול המחקר שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושבעה שנים לבריאת העולם ושלום על כל ישראל אנס. העתקתי אותו ביד אלהי הטובה עלי אני הדל הנבזה השפל הרזה הדל באלפי הצעיר במשפחתו העפר ואפר תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם הצעיר שלמה המתרפא בכ״ר המ׳ החכם השלם כמו״הר משה רופא חכם ידיע צעיר נ״ע בכ״ר המ׳ השר הטפסר בעל הי׳ וה׳ הו׳ הנ׳ החכם כמו״הר אהרן ידיע צעיר נ״ע יקי עמכ והלך לפניך צדקך כבוד ה׳ אספך ושלום.

---

3. Der ehemalige Codex Fischel 4, am 8. October 1872 vom British Museum erworben, bildet mit zweien Bänden die Nummern 1100 und 1101 Orient. des Catalogs dieser ausgezeichneten Sammlung [1]). Der erste Theil, etwas unvollständig, beginnt mit תקנו מהם תורה u. s. w., also mit ת des einleitenden אנכי ה׳ אלהיך und schließt mit או על פי (Custos שלשה), also innerhalb des Buchstaben ד des 141. Alphabeths der Edition. Der zweite Theil, 387 Folioseiten umfassend, hat zu Beginn Fol. 1 a Folgendes:

הדה אלגזו תאני גזו מן גמלת תלאת אגזא מן כלאם ר׳ יהודה האכל ההדסי אולה מן זכור את יום השבת לקדשו וענדה באן גמיע אל

[1]) Obgleich der Codex schon in der Hebr. Bibl. XI, S. 9 und 10 beschrieben wurde, dürften die Mittheilungen, namentlich die textlichen, die ich Herrn Dr. Egers und Herrn Cand. Schechter verdanke, nicht überflüssig sein.

מצוות מנטויה תחת — עשרת הדברים וג׳ ובנא כל כתאבה עלי
אכג בקאפיה וכל מא ינתהי מן דלך יקלבהא מן אל תוא אלי אל אלף
פאעאדהא שפה מרה ודלך גמלת אלכתאב וקד אלעבד מצפחה
נעל פהרסת לגמלת אלכתאב ליסהל עלי טאלב מסלה
מא ווצעתהא פי אלול אלגזו אלאול אלאן אול דלך אלגזו [קמט] מן אלעדד
אלדי גמלתה שפה [ואכרה רפא פגמלתה קלג מן אלעדד אל מדכור][1]).

Darunter auf derselben Seite:

מקנה כספי בימי חרפי אני הע׳ הצ׳ השואל רצון האל דל ונבוה
שמואל כהן בן (2 שלמה כהן בן יוסף כהן בן יצחק כהן כנוי
נ״ע שנת והלוית גוים רבים ואתה לא תלוה ושלום ליצירה (sic).

Fol. 1 b heißt es:

הדה אל גזו תאני גזו מן גמלה תלאת אגזא מן כלאם ר׳ יהודה האבל
אולה מן זכור את יום השבת לקדשו ומדהבה אן גמיע
[א] לפראיט מנטויה תחת עשרת הדברים זכור את יום
השבת u. s. w. bis שבת להה׳ אלהיך, sodann neue Zeile
u. s. w. wie in der Edition: צורר מים בעביו המשל ופחד עמו

Auch dieser zweite Theil ist nicht vollständig; er schließt nämlich nicht mit Alph. 281 = 275 der Edition, sondern mit den Worten: לא עשה מעקה לגגו ותולד מהם מיתה יחד יכשר לתת und dem Schlußcustos כפר, also mit dem vorletzten Worte des 280. Alph. = 274 der Edit.

Daß auch dieser Codex des אשה״כ zu dem Verfasser des Fihrist's, Elija b. Aron b. Mose, in einer innigen Beziehung stehen müsse, geht schon daraus hervor, daß der Satz: וענדה באן גמיע אל מצוות מנטויה תחת עשרת הדברים oder, wie er mit

---

[1]) Die mit [ ] versehenen Worte sind von uns in den Text aufgenommen worden. Im Codex selbst stehen sie außerhalb desselben, zur Seite des Kaufsvermerks.

[2]) Bei Steinschneider a. a. O. S. 10 ist der Name des Vaters des jugendlichen Käufers ausgefallen. Steinsch. rechnet wohl das ה in תלוה nicht in den פרט קטן; denn er setzt als Aequivalent 1676. Uns scheint kein Grund vorzuliegen, warum nicht 1681 dafür zu setzen wäre.

geringer Abweichung wiederholt wird: ומדהבה אן גמיע [א]לפראיט מנטויה תחת עשרת הד wörtlich mit dem bezügli- Passus in dem Vorworte der Schreiber des Fihrists Elija's einstimmt, wie wir es aus Cod. Opp. Add. Quo. 137 der lejana kennen gelernt, und von welchem Cod. Firkowitz 623, wir gleichfalls sahen, nur in unbedeutenden Dingen ab- t. Nun wäre ja zwar der Gedanke, daß Jehuda dassi der Ansicht gewesen sei, alle מצוות oder alle Specia- en des Gesetzes seien in dem Zehnwort enthalten, kein sehr r, kein solcher, daß zwischen denen, die ihn aussprechen, wendig eine Beziehung der Entlehnung stattfindend voraus- t werden müßte; — im Gegentheile, der Gedanke ist recht öhnlich und geläufig, und Kaleb Afendopolo hat ihn reit getreten; — aber die Uebereinstimmung in dem seltene- plastischen Worte מנטויה = eingewickelt, eingehüllt ist ichnend und charakteristisch für das Verhältniß der Ent- ng.

Sodann wird auch die allein nicht allzuviel beweisende Ueber- stimmung zwischen den genannten Codices in dem Satze: פראי אל מרחום (fehlt Firk.) באנה יגעל לה פהרסה ליסהל עלי טאלב מסלה Cod. Bodlej. und Firk.) und וקד אלעבד מצפחה געל פהרסת לגמלת אל כתאב ליסהל עלי טאלב מסלה (so Cod. Brit. Mus. 1101 Or.) mit in die Waagschale fallen.

Es ist sehr zu beklagen, daß gerade der Anfang des ersten Theiles, wohin der Schreiber den Fihrist gesetzt haben will, hlt. Unser Codex nämlich scheint mir der älteste und wichtigste on den אשה"כ-Fragmenten arabischer Herkunft. Vielleicht äre die Vermuthung nicht allzu gewagt, wir hätten hier en Codex Elija b. Ahron's selbst vor uns. Denn der Passus: וקד אלעבד מצפחה u. s. w. ist nur eine be-

scheidene Aussage des Schreibers [1]), der zugleich Verfasser ein Fihrist's gewesen.

---

4. Cod. Pet., Firkowitsch Nr. 623 der I. Collection ist in d sem Artikel schon wiederholt vergleichsweise herangezogen word Er umfaßt nur 13 Quartseiten und dürfte nach unser Sch zung etwa ein Viertel oder Drittel des Fihrist's Elija's enth ten. Einiges auf ihn Bezügliche hat Steinschneider der Hebr. Bibl. XX S. 72 nach dem Catal. Firk. mitgethei Auf Grund der freundlichen Mittheilungen des Herrn Dr. Ha kavy geben wir das Titelepigraph von Neuem wieder, w Firk. in seinem Cataloge diesmal nur zweck- wenn auch ni harmlos ein Datum hineingeschmuggelt. Es heißt nämli Fol. 1 a des M.S.:

בשם י״י נע׳ ונצליח
רסת ספר מצוה של רבינו החכם הגדול
ודה האבל בכר אליה הדסי תנצבה הנקרא
ם הספר אשכול הכפר ולקבה בספר
לם ∴ אני הצ׳ אברהם
ן בר אליהו הכהן נבע
ר הו׳ הג׳ ידידיה הכהן
נטמן בירו׳ בכ׳ תכה
נצבה אנס
צ׳ אברהם כהן
ר עאלבאקי נע

Am Rande beigeschrieben:

∴ חבר זה הספר בשנת ד׳ אלפים
ותתקט ליצירה ושנה אלף
ותס לשטרות למחזור רנט
מעת שנתקן הספר הזה

---

[1]) Es kann der Wechsel der Personen bei dieser Auffassung nicht b fremden. Wo es galt, von einer Leistung zu sprechen, redet der Ver

Während es ja gar nicht zweifelhaft ist, daß die Abbreviatur בכ׳ תכה im Epigraphe Z. 4 von unten aufzulösen sei in בכבוד תחת כסא הכבוד, wie es in einem entsprechenden Zusammenhange im Cod. Bodlej. oben ausdrücklich zu lesen war, und wie es aus vorliegendem Firkowitsch'schen Manuscript selbst auf Fol. b unverkennbar hervorgeht, hat Firk. darin durchaus ein Datum erblicken wollen. תכה mußte 425 = 1665 werden und in בכ׳ mußte בשנת oder סנת stecken. In seinem Catalog schrieb er ohne weiteres (לספ״ה 1665) בשנת ת״כה und an dem ב in בכ׳ des Epigraphs selbst zeigen sich Spuren von Aenderungsversuchen, hier und auf Fol. b, wie Harkavy bemerkt.

Wir bezeichneten diesen Schmuggel mit dem Datum als einen zwecklosen, wenn auch nicht harmlosen. Denn zwecklos an sich und ziemlich überflüssig war es, das Todesjahr des Großvaters unseres Schreibers, Jedidja Kohen's zu bestimmen, obgleich das Jahr 1665 an sich recht gut als Todesjahr Jedidjas angenommen werden könnte, da derselbe im Reisebericht Samuel b. David's (bei Gurland גנזי ישראל I S. 20 ff.) im Jahre 1642 als ein in der Höhe seines Lebens stehender Mann dargestellt wird, dessen einziger Sohn Elijahu-Abdul Baki noch unverheirathet zu sein scheint, während Mose b. Elijahu Halevi an der Grenze von 1654 und 1655 (a. a. O. S. 41) ihn schon als זקן ונשוא פנים schildert, dessen Sohn Abdul-Baki sich bereits eines einzigen, zarten Söhnleins, Abraham's, nachmals unseres Epigraphisten, erfreut. Zehn Jahre später konnte Jedid oder Jedidja sehr wohl in Ehren in Jerusalem bestattet worden sein; allein, wie bedeutend auch zur Zeit des Münzereibesitzers Jedidja's Stellung

---

von sich in der 3. Person in bescheidenster Form: וקד אלעבד . . געל פהרסת, wo es dagegen sich um eine gewöhnliche Schreibersthätigkeit handelt, spricht er von sich in der 1. Person: וודעתהא.

und Anſehen in Damask oder auch darüber hinaus geweſen ſein mag, die Zwecke, denen ſonſt die Firk.'ſchen Datumserdichtungen und Fälſchungen dienten, konnten in unſerem Falle nicht gefördert werden; es ſcheint aber, als wäre F. in Folge gewohnheitsmäßiger Uebung bei „bildungsfähigen" Buchſtaben von einer gewiſſen Sucht nach Daten befallen worden, und darum bezeichneten wir ſein Gebahren auch in dieſem Falle als ein nicht harmloſes.

Ueberblicken wir nunmehr den der Wiſſenſchaft zugänglichen Beſitzſtand der Bibliotheken an אשה"כ-Exemplaren, ſo ergiebt ſich, daß ein ganz vollſtändiges und durchaus lückenloſes Exemplar überhaupt nicht mehr exiſtirt und wohl auch ſchon ſeit Jahrhunderten nicht mehr exiſtirt hat, wie das bei dem Umfange des Werkes ja gar nicht anders zu erwarten ſtand, daß der der Edition zu Grunde gelegte Codex, freilich nicht wie er thatſächlich edirt wurde, ſondern wie er im Manuſcript (gegenwärtig im Beſitze der kaiſerl. Bibliothek in St. Petersburg) vorliegt, relativ der vollſtändigſte aller erhaltenen Codices iſt. Ihm zunächſt ſteht der Codex der kaiſerl. Hofbibliothek in Wien. Beide ſtammen aus der tauriſchen Halbinſel, und ihre relative Vollſtändigkeit, namentlich zu Beginne, beſtätigt die Wahrheit deſſen, was Kaleb Afendopolo's jüngerer Bruder und Schüler יהודה כלי berichtet, er habe im Jahre 1496 בגלילות מוריא einen completen Codex des אשה"כ geſehen. Während alſo in tauriſchen Gegenden bis zum vorigen Jahrhundert der אשה"כ ziemlich intact ſich erhalten hatte, erging es ihm in ſeinem eigentlichen Stammlande, Byzanz-Türkei, nicht allzu gut, namentlich zum Beginne, wie wir aus Sabbathai's und Afendopolo's Worten entnehmen und aus Cod. Warner 17 und Kalebs Bericht über ſeine Vorlage erſehen können. Der in Conſtantinopel geſchriebene Codex Michael 70,

jetzt der Bodlej. angehörig (Catal. Neubauer N.N. 855, 856), ist der vollständigste dieser byzantinischen Gruppe, vielleicht schon nach einer aus der Krim stammenden Vorlage copirt. Am Schlimmsten aber erging es dem אשה״כ in den arabischen Ländern. Aus diesen Gegenden sind bisher nur zwei große Fragmente des אשה״כ bekannt geworden, u. z. das ältere, Cod. Fischel 4 = Brit. Museum 1100 und 1101 und das jüngere, Cod. Opp. Add. Quo. 137 der Bodlejana. Wir vermutheten, daß die Fragmente des Eschkol, die arabischer Provenienz sind, in enger Beziehung zu dem Fihrist Elija b. Aron b. Mose stehen. Außer den bereits angeführten Gründen spricht dafür noch, daß zwischen dem Verfasser des Fihrist's, der Familie des Schreibers oder Besitzers des Fihrist-Fragments (M.S. Firk. 623) auch sonst eine Beziehung nachweisbar, daß dieser vermuthlich Landsmann, Zeitgenosse und Verwandter des Erwerbers von Cod. Fischel ist, daß der erste Besitzer des Bodlej. Codex (Opp. Add. Quo. 137), der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts lebt, gleichfalls derselben Familie entsprossen zu sein scheint. Die Namen Kohen, Kinsi und die Ufer Amana's und Parpar's, d. h. Damask spielen in den Besitzverhältnissen der bezüglichen Manuscripte eine zu bedeutsame Rolle. Treten wir diesem prüfend etwas näher.

Der Codex Brit. Museum (1100 und 1101 Orient.) wurde im Jünglingsalter erworben von Samuel b. Salomo b. Josef b. Isak Kohen Kinzi im Jahre 1681 (תלוה).

M.S. Firkowitsch Nr. 623 (Fihrist-Fragment) wurde copirt von Abraham b. Elijahu (נב״ע) b. Jedidja Kohen = Abraham Kohen b. Abdul-Baki נ״ע.

Nun wissen wir aus dem Reisebericht Samuel b. Davids (bei Gurland נגוי S. 21), daß im Jahre 1642 Jedid [Kohen], der Wirth des Reisenden mit Josef Kohen auf dem Fuße der Gastfreundschaft in Damask lebte. Ich

trage, da Zeit und Umstände so vorzüglich stimmen, kein Bedenken, diesen Josef Kohen mit Josef b. Isak Kohen Kinzi, dem Großvater des jugendlichen Käufers von Cod. Brit. Museum zu identificiren. Dieser Käufer Samuel ist demnach ein Zeitgenosse des Schreibers von M.S. Firk., des Abraham b. Elijahu b. Jedidja Kohen, da die Großväter Beider Zeitgenossen waren. Das Manuscript Firk. dürfte demnach auch in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts geschrieben worden sein, und man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß Abraham aus dem — dazumal noch vollständigen — Codex Brit. Mus., der zur Zeit im Besitze seines Altersgenossen und Freundes, Samel Kohen Kinzi war, den Fihrist zu copiren begonnen habe.

Während die beiden genannten Handschriften über das Eigenthumsverhältniß je nur ein Epigraph haben, hat Cod. Bodl. (Opp. Add. Quo. 137) deren mehrere. Genetisch folgen sie sich also. Den Codex schreibt der der Medicin Beflissene Salomo b. Mose harofe b. Aron ידיע צעיר am 7. Ellul 5507 = 1747 für seinen Freund (und Verwandten אחי ואהבי?) Salomon Kohen b. Aron Kohen (der zur Zeit noch lebt יצ״ו) b. Salomo Kohen נ״ע. Später — ohne angegebenes Datum — geht der Codex käuflich von (l. ידוע) שלמה כהן ידעי כנוי auf Josef Kohen b. Salomo Kohen י״ל אנ״ם (ידוי לעד אמן נצח סלה) über. Ohne Zweifel ist der spätere Verkäufer Salomo Kohen Kinzi mit dem Sal. b. Ar. b. Sal. Kohen identisch, für den ursprünglich der Codex copirt war. Wiederum ist es also ein Mitglied der Familie Kohen Kinzi für den ein אשה״כ mit dem Fihrist copirt wird, in 86 Jahren zum zweiten Male innerhalb desselben Familienkreises.

Wir stellen nunmehr eine Stammtafel der Familien Kohen Kinzi und Kohen (חזן?), welche beide in Damask blüthen, nebeinander.

Kohen Kinzi

Durch Epigraph des Cod. Brit. Mus. bestimmt.

- Isak
- Josef, 1642 im besten Mannesalter.
- Salomo

älterer Sohn Samuel, im Jahre 1681 noch Jüngling

Aron jüngerer Sohn — Salomo

leben beide noch 1747. Ihre Zugehörigkeit zu dieser Familie Kinzi unsere Vermuthung.

Kohen (חזן?)

Aron הכהן החזן (ל״ק Anh. S. 169)

Jedidja oder Jedid, 1642 Münzereibesitzer

Elijahu Abdul-Baki

Abraham, 1656 ein zarter Knabe (נער S. 41).

Daß aber gerade im Kreiſe dieſer, wie es ſcheint, mit einander befreundeten, vielleicht auch verwandten Familien der Fihriſt Elijahu b. Aron b. Moſe = ibn Abdul-Weli's ſich einer beſonderen Aufmerkſamkeit erfreute, lag daran, daß dieſer auch ſonſt zur Familie Kohen חן Beziehungen gehabt zu haben ſcheint. Wir wiſſen, daß ein אלידע כהן בן ידיד בן אהרן הכהן einen Codex, den im Jahre 1460 geſchriebenen Jeſaia-Commentar Jefeth's von einem בן האהן בן מוסי בן (richtiger אלנאפר) עבד אלנאפר gekauft habe. Daß der Käufer mit unſerem Abd'-ul-Baki identiſch iſt, hat Pinsker (ל"ק Anhang 169) ſchon richtig erkannt und daß Abd'-ul-Gaffâr b. Harun b. Muſa b. Abd'-ul-Weli mit dem Verfaſſer des Fihriſt's, Elij. b. Ar. b. Moſe identiſch ſei, hat Steinſchneider mit Recht vermuthet (H. B. XX, 91 und Monatsſchr. Jahrg. 1882 S. 328). Die Uebereinſtimmung der Namen (3, bez. 4) iſt zu ſchlagend, als daß an der Identität gezweifelt werden könnte. Ich ſehe keinerlei zwingenden Grund, Elijahu = Abd-'ul-Gaffâr b. Aron b. Moſe = ibn Abd-'ul-Weli, den Verfaſſer des Fihriſt's und der שרח אלרבאחה (M.S. Firk. 639 und 645) in eine frühere Zeit, als wie das 17. Jahrhundert ſetzen zu müſſen. Der andere Abd'ul-Gaffâr b. Harun, deſſen Pinsker a. a. O. gedenkt, und den man an die Grenzſcheide des 15. und 16. Jahrhunderts ſetzen müßte, darf ebenſowenig, wie der Abd-'ul-Gaffâr, der Großvater des Käufers der Bibel, deſſen verſtümmeltes arabiſches Schlußepigraph Pinsker ל"ק S. 120 Anm. 2 mittheilte, und welches Steinſchneider (Monatsſchrift 1882 S. 326 und 327) zurechtlegte, den Kreis unſeres Abdul-Gaffâr b. Har. b. Muſa ſtören. Ich weiß nicht, worauf die Angabe des Catalogs der hebr. Handſchriften der k. öff. Bibl. in St. Petersburg S. 274 ſich ſtützt, jenes Epigraph aus dem 16. Jahrh. ſtammen zu laſſen. Ich möchte es viel eher ins ſiebzehnte Jahrh. verlegen; denn in

dem Verkäufer (l. באקי nach Steinſch.) מוחב אבן ע אלבאצט a. a. O. möchte ich einen ידיד erkennen, einen Sohn unſeres Elijahu = Abd-'ul-Baki, der nach des Großvaters ידיד Tode, etwa 1660 geboren, den großväterlichen Namen erhielt; dann könnte der Käufer Iſak b. Muſa (z. Z. noch lebend, שיץ = שמרה צרו oder שליח ציבור?) b. Abd-'ul-Gaffâr ein Enkel unſeres Elijahu, des Verfaſſers des Fihriſt's ſein.

Von den Perſonen, die mit Erhaltung, Vererbung und Verbreitung der Handſchriften des אשהיב ſich beſchäftigten, wenden wir uns nunmehr abermals zu den Handſchriften ſelbſt, deren gegenſeitige Beziehung wir, die wir nur einer handſchriftlichen Quelle, dem Wiener Codex, näher zu treten Gelegenheit hatten, nur vermuthungsweiſe errathen konnten. Eine ſichere Feſtſtellung wird erſt dann möglich ſein, wenn von fachkundigen Herren in Leyden, London und Oxford eine Vergleichung der dortigen Handſchriften mit der Edition ſtattgefunden haben wird.

Um ihnen aber eine Prüfung der Handſchriften des אשכל הכפר nach Seite ihrer textlichen Verwandſchaft zu erleichtern, ſtellen wir hier alle anſehnlicheren Lücken der Edition, des Wiener Codex und der Vorlage Afendopolo's zuſammen, bei einzelnen Angaben noch dasjenige hinzufügend, was uns als beachtenswerth erſcheint. So mühevoll uns auch dieſe Zuſammenſtellung geworden iſt, ſo wenig können wir gleichwohl — bei dem großen Umfange des gedruckten, bez. geſchriebenen [1]) Materials — ihre Vollſtändigkeit verbürgen.

I. Lücken der Edition, die im Drucke bezeichnet ſind.

1. Alphabeth 8 Buchſt. ש (אות שיין לא נמצא),
2. „ 45 „ ש (אות שיין חסר),

[1]) Der Ausdruck לא נמצא und חסר in der Edition bezeichnet einen Defect der Vorlage; נחבטל iſt die Fiction eines Defects aus Cenſurrückſichten.

3 „ 46 „ ק (אות קו״ף חסר),

4. „ 48 „ ת (זה הפרק לא נמצא בשלימות עד אות שי״ן); thatsächlich ist auch noch ein Stück vom Buchst. ת erhalten.

5. „ 69 „ ק (אות הקו״ף חסר),

6. Alphabethe 99 und 100, oder genauer von כ des 98. Alph. bis כ des 100. Alphabeths. Lücken aus Censurrücksichten; also nur Lücken in der Edition, nicht aber in dem der Ausgabe zu Grunde liegenden Codex (א״ב צ״ט וקו״ף נתבטלו בכל מקום שימצאו).

7. Alph. 111 Buchst. ל (הל׳ הסר נמצא בספר),

8. „ 183 vom Buchst. ל bis incl. Buchst. א (כאן חסר עד אלפא ביתא קפ״ד),

9. „ 204 Buchst. ת (אות תי״ו חסרה),

10. „ 236 „ ג (אות גימ״ל חסר),

11. „ 237 Buchstst. ע und אות ע׳ חסר י und אות יו״ד חסר,

12. „ 249 Buchst. מ (אות מ׳ חסר),

13. „ 272 „ ג (אות ג׳ חסר),

14. „ 291 „ ג׳ חסר ג,

15. „ 292 „ צד״י חסר צ.

16. Des Alphabeths 311 letzte 4 Buchstst. und das ganze Alph. 312 aus Censurrücksichten. Hier gilt das unter 6 Angemerkte gleichfalls (שארית זו הא״ב גם א״ב שיב׳ נתבטלו לגמרי בכ״מ שימצאו).

17. Alph. 316 Buchst. ז אות ז׳ חסר,

18. „ 327 „ ג (אות ג׳ חסר)

19. „ 358 Buchstst. כ, ל, מ, נ (אות כ׳ ול׳ מ׳ וג׳ לא נמצא),

20. Buchst. ח in סלחתי im Namenszuge hinter dem Alph. 364; Fol. 137 c der Edition (אות חי״ת לא נמצא).

I a. Lücken der Edition, die im Drucke nicht bezeichnet sind.

1. Alph. 24 die Buchstst. י, ט und ח } wegen ihres fast nur
2. „ 65 „ „ ב, ה und ז } griechischen Inhalts.

3. „ 283 Buchst. ר,
4. „ 241 „ ה,
5. „ 295 „ ף,
6. „ 335 „ פ.

Alle diese Lücken haften auch dem Wiener Codex an mit Ausnahme der 6. und 16. der Gruppe I und der 1. und 2. der Gruppe Ia, die eben absichtliche Weglassungen des Censors und des Herausgebers sind; dagegen zeigt sich die Edition vollständiger bezüglich folgender

II. Lücken des Wiener Codex, die zum größeren Theile vom Copisten Simcha Luzki bezeichnet sind.

Hier fehlt 1. im Alph. 47 der Buchst. ף,
2. „ „ „ „ „ ת. Der Anfang des nächsten Alph., Buchst. א des 48. fehlt gleichfalls hier, wie in der Edition.
3. „ „ 149 „ „ ם,
4. „ „ 160 „ „ ן,
5. „ „ 236 „ „ ר. Buchst. ג fehlt gleichfalls hier, wie in der Edition.
6. „ „ 249 „ „ י.

Lückenhaft sind hier ferner Buchst. ם in Alphabeth 168,
„ א „ „ 193,
„ ו „ „ 265,
das erste א „ „ 379.

In den Punkten, wo die Lückenhaftigkeit des Wiener Codex größer ist, als die der Edition, scheint Cod. Michael 70 = Neubauer Nr. 856 — nach wenigen Proben zu schließen — mit dem Codex, welcher der Edition zu Grunde liegt, zusammenzugehen.

In Bezug auf den ihm vorliegenden Codex war der Epitomator Kaleb Afendopolo allerdings nicht gerade

in die Nothwendigkeit versetzt, über die Lückenhaftigkeit sein Vorlage sich zu beklagen, wenn anders nicht ein so groß Stück fehlte, daß dessen Abgang auch auf die Epitome von B lang werden mußte, weshalb sein Stillschweigen von gewiss Lücken noch immer kein vollgültiges Zeugniß für die Vollständi keit seiner Vorlage an den bezüglichen Stellen wäre; alle Afendopolo scheint in seiner bekannten Gewissenhaftigk nicht allein die großen Defecte seiner handschriftlichen Vorla sondern auch deren geringen Lücken angegeben zu haben. A stellen sie zusammen als

III. Lücken in der Vorlage Afendopolo's.

In ihr fehlte der Anfang bis zum Buchstaben י des 1 Alphabeths. Copirbar wurde der Text erst mit dem Begin von Alph. 23 an, von wo ab thatsächlich Sabbatai a פרוטו [1]) ihn copirt hatte.

Zum 32. Alphabeth bemerkt Afendopolo, daß d Darstellung des 6. Prädicats der תשובה fehle, שור הו׳ היה חסר מן ההעתק לגמרי. Allein hier scheint der Fehler am Autor H dassi zu liegen und nicht am Copisten; man bemerkt näml nicht die geringste Lücke weder strophisch, noch gedanklich. S aber ein sechster אשור gefunden werden, dann würde ich ni mit Afendopolo setzen; קבל השב ההוא עליו שלא יעשה כחטא ההוא פעם אחרת; denn dies ist identisch mit dem 7. שור שלא ישוב לעשות חטא כמוהו כי לא יאמין בחייו, sondern würde d neue Moment in Buchst. ס und נ ausgedrückt finden: in werkthätigen Liebe zu den Nebenmenschen, den מעשים טובים.

Bez. der Alphabethe 47 und 48 bemerkt Afend.: היה

[1]) Bezüglich des Namens dieser Stadt merkt Harkavy (Al Denkmäler S. 288 im Nachtrag zu p. 260 Folgendes an: Die bulgar Stadt heißt türkisch Prawadi (s. Mostras, Dict. Géograph., p. und ist identisch mit dem griech. Πρόβατον und dem slaw. (s. Muralt, Chronogr. Byz. 1, 381, 398, 553; Jireček, G der Bulgaren, p. 230, 241. 260 ff.).

הסר מן ההעתק אות תי״ו מן אלפ״א ביתי״א ואת ומן אלפ״א ביתי״א הבאה
hierin stimmte also Afendopolo's Vorlage mit dem Wiener Codex überein gegen Edit. und Cod. Fischel 70 = Oxford. Neubauer 856.

Bez. des 183. Alph. giebt Afend. an: ופרק זה חסר מן אות מים עד אל. In Edit., den Codices Wien und Oxford 856 fehlt von ל bis א.

Es fehlten endlich in Afend.'s Vorlage die letzten 7 Buchstst. des Alph. 337, das ganze Alph. 338 und aus dem folgenden Namenszuge die Buchstst. י und ה in יהודה. Die Edit., der Wiener Codex, der Codex Oxford 556, Cod. Warn. 17, demnach alle übrigen Handschriften des אשה״כ die soweit reichen, weisen diese Lücken nicht auf. Daraus, daß sogar der Sabbatai'sche Codex = Warn. 17 hierin nicht mit der Vorlage Afendopolo's übereinstimmt, habe ich schon früher Argwohn gegen die sonst so bestehende Annahme geschöpft, Cod. Warn. 17 hätte Afendopolo vorgelegen [1]). Für die weitere Untersuchung dieser Frage, welche meine Zweifel anregen wollten, dürfte unsere heutige Zusammenstellung auch anderweitig förderliches Material dargeboten haben.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Zu den biblischen Erzählungen und Personen.

Agadische Kühnheiten.

Gleich seinem Lehrer Eliezer liebte es auch Akiba, die im Pentateuch erzählten Begebenheiten durch Auslegung und

[1]) Vgl. Monatsschr. Jahrg. 1882 S. 273 Anm. 2.

phantastische Dichtung mit Wundern auszuschmücken. — W
El, die Plagen, mit denen die Aegypter in ihrem Lande
am Meere heimgesucht wurden, auf 40 und 200 berechnet, bri
A. auf ähnlicher exegetischer Grundlage 50 und 250 heraus
In dem Worte סכות, sowol Exod. 12, 37 als Lev. 23, 43 f
er die Wolken der göttlichen Herrlichkeit, mit denen Israel
der Wüste umgeben war [2]). — Die Worte „ich trug euch
Adlerflügeln und brachte euch zu mir" (Exod. 19, 4) bezieht
auf den Tag der Offenbarung am Sinai und dichtet darüb
Bei jedem der zehn Gebote wichen die Israeliten 12 Mei
nach rückwärts und kamen die 12 Meilen wieder zurück.
Da sagte Gott zu den Engeln: Gehet hin und helfet eue
Brüdern [3]); aber nicht bloß die Engel, sondern Gott selbst
half ihnen [4]). — Der Schluß von Exod. 19, 19 lehrt,
Gott dem Mose Kraft und Stärke gab und ihn mit sei
Stimme unterstützte, so daß Mose mit derselben sangartig
Betonung, mit welcher er die Worte vernahm, den Kind
Israels verkündete [5]). — Von der Deutung der Worte

---

[1]) S. oben S. 303*. Ueber die vierte Plage (ערוב) s. Akiba's E
in Exodus r. c. 11 g. Anf., über die zweite (צפרדע) oben S. 12, A. 3

[2]) Siehe die oben S. 308*, Anm. 8 und 4 angegebenen Stel
Vgl. im vorigen Abschn. A.'s Deutung zu Hoh. 1, 8.

[3]) Dazu wird ψ 68, 13 citirt, wo מלכי צבאות die Engel sind
das doppelte ידודון die doppelte Hilfe beim Rückweichen und beim Zur
kommen anbeuten soll.

[4]) Das wird durch Hoh. 2, 6 bewiesen.

[5]) Mech. z. St., zu ergänzen aus der anonymen Stelle in Mech.
20, 18. Ebenfalls anonym und kürzer ist diese Dichtung in Sifrê zu D
32, 10 (§ 313) zu lesen; fast wörtlich benützt sie Josua b. Le
Sabb. 88 b.

[6]) Mech. z. St. עיכה שהיה משה שומע בה היה משמיע את ישראל
. . . Ueber נעימה vgl. Levy, Wört. III, 412 b. — Chananja,
Bruderssohn des Josua b. Chananja findet in den durch Akiba so ge
teten Worten יענגו בקול והאלהים eine Andeutung des Gesanges
Heiligthum (רמז לשיר מן התורה). Sifrê zu Num. 15, 2, § 116,

hen die Stimmen", Exod. 20, 18, war schon oben unter den troversen A.'s mit Ismael die Rede [1]). — Zu Exod. , 22 giebt er an, daß Gott die obersten Himmel auf den fel des Sinai niedersenkte und so „vom Himmel her" zu el redete [2]). — Das hinweisende זאת in Deut. 34, 12 be- gt, daß Gott dem Mose alle Räume des Landes Israel deut- ch sehen ließ, wie einen angerichteten Tisch [3]). Ebenso ründet er mit dem Demonstrativum זה in Exod. 12, 2, Lev. 29 und Num. 8, 4, daß Gott dem Mose zur Erleichterung s Verständnisses der an den angeführten Stellen zu lesenden te — von dem Neumonde, den unreinen Thieren, dem er — die betreffenden Gegenstände selbst gezeigt habe [4]).

---

chin 11 a b. Beide scheinen יענו die Bedeutung „singen" vindicirt zu n. — Vgl. noch, was in Mech. Anfang als Deutung des לאמר in d. 12, 1 (vgl. oben S. 361, A. 2) von Akiba's Schüler Simon b. zzai gegeben wird: בקול שאתה שומע בו בו למד.

[1]) S. oben S. 75. — S. auch den Ausspruch Akiba's über die wun- rbare Einschränkung der Gottesstimme in den Offenbarungen an Mose nerhalb des kleinen Raumes zwischen den Flügeln der Cherubim über r Bundeslade, Sifrâ zu 1, 1 (4 a).

[2]) Mech. z. St. (72 b); anonym, aber wol ebenfalls von Akiba her- hrend ist die weitere Ausmalung in Mech. zu Exod. 19, 20 (65 b).

[3]) Sifrê zu Num. 27, 12, § 136; vgl. oben S. 439*, A. 6. Der usdruck כשלחן ערוך für deutliche Darlegung findet sich bei Akiba auch hen S. 355, A. 3.

[4]) Mech. zu 12, 2 (2 b), Sifrê zu Num. § 61. In b. Menach. 29 a it der Anführung תנא דבי ר' ישמעאל, in Pesikta 54 b mit: תני ר' שמעון ן יוחי, s. hierüber Friedmann in der Einl. zur Mech. p. LV. In ifrâ zu 11, 2 (47 d) findet sich die anonyme Bemerkung, begründet auf e Demonstrativa in Lev. 11, 2, 9, 13 und 29, daß Mose selbst die Thiere n Israeliten zeigte. Vgl. auch noch Chullin 42 a, Lev. r. c. 13 (תני ר' חייא) und Tanchuma, A. שמיני.

Der Diwan Abraham ibn Esra's.

Abraham ibn Esra's Diwan war bisher unbekannt. „Vo
seinem Diwan hat sich nichts erhalten," sagt Zunz Literatu
geschichte d. synag. Poesie S. 208. In gleicher Weise äußern si
Luzzatto und Geiger; ersterer in der Vorrede zu seiner Samm
lung der שירי קדש aus Jehuda ha-Levi's Diwan, S. 4, letzter
in einer Anmerkung zu seinen Uebertragungen aus demselbe
S. 172. Die königliche Bibliothek in Berlin hat seit Kurze
das Glück, ihn zu ihren Schätzen zu zählen, und zwar in ein
correkten, schön geschriebenen Handschrift, in der freilich hi
und wieder Blätter fehlen, und einzelne Reihen oder Wört
gänzlich verlöscht sind. Die Dichtungen sind von dem Schreib
numerirt, und es ergiebt sich daraus, daß 308 in der Samm
lung enthalten waren, davon fehlen 82.

Um die Erwerbung dieser werthvollen Handschrift, die i
herauszugeben beabsichtige, hat sich Herr Dr. Steinschneid
verdient gemacht. Er hatte auch die Güte, mir das gleich de
vorangeschickten Vorworte arabisch geschriebene Inhaltsve
zeichniß ungefähr in folgender Weise zu erklären.

Erste Abtheilung:

Kleine Gedichte. Dazu gehören, wie an der Spitze d
ersten Abtheilung gesagt wird רשיות für die Vorbeter und, fü
ich hinzu, eine Reihe von Räthseln. Das einzige bekannte d
runter dürfte das von Luzzatto in הליסת קדם veröffentlic
גבר אשר דת וחק חרת וכו' sein. Das sinnlose, gleichwohl in
גרני S. 51 interpretirte גבו מתוחה auf der vorletzten Reihe m
danach גם מת וחיה heißen.

Zweite Abtheilung,
in Form von Muwaschach, Gasel u. dgl.

1. Gruppe. Lobpreisungen Gottes, Hymnen und philosophische Betrachtungen.
2. „ „ Klagen über den Untergang des Reiches und Verfolgungen.
3. „ „ Trauergesänge für תשעה באב, auch die Vertreibungen in Maghreb betreffend, darunter befindet sich auch ארה ירד על ספד, das von Neubauer in Letterbode veröffentlicht worden.
4. Gruppe. Für einzelne, besondere Veranlassungen bestimmt.

Es sind, wie sich aus dem Inhalte ergiebt, denn specielle Angaben finden sich nur bei sehr wenigen Stücken und durch handschriftliche Machsorim insbesondere, die ich in verschiedenen reichhaltigen Bibliotheken verglichen habe, bestätigt wird, Dichtungen für שמיני עצרת, סכות, פסח u. dgl. darin enthalten.

5. Gruppe. Muwaschach, Gasel und Liebesgedichte. Unter letzteren eine Baruch ben Gau und eine Joseph ben Amran (עמראן) dargebrachte Huldigung.

Letztere lautet:

אי ישן מחדש גילים אי שירת ענבים
כל דם נאסר לאצילים בלת' דם ענבים
לא יזכלון שאתך כלים בוא ושכן קרבים
רגם חול עדי תקדישם ברוך טעמיך
בן רכב לנפשו אשם נועם וזעמיך
הביאו צרי אדום אל מכות לב אנושות
ויחי עוד והיה גואל מרפא הנפשות
הם חכמי בני ישראל חכמות עם קדושות
עד אלך ואנה אבקשם יהמו רחמיך
עלי אל והוד הלבישם מסות נעמיך
בקשתי בקצוי תבל מי הוא רב פעלים
זה חושב וזה שר נבל וזה נושא משלים

מחכמות לכלם חכל לך יוסף חכלים
יעיוף לקחך כנשם כי אל חכמיך.
והשואל בטובו לשם יקסם נאמיך
תפארת שמך רבה צורך יצרך
נרטערב אשרלא יכבה בנך אחריך
בבריח עמך שחק בא ארץ העזרך
יסים לעבדים ככשת כי מתקוממיך
יכחשו לך ויבישם עד הום לוחמיך
נלאה פי ולך התודה על קצור התפלה
כי ים רעתך אין מדה מה תכיל מגלה
ולך יאתה כל תמדה תורה עם גרולה
כי כבוד והד תירשם מאב קדמיך
כן יחיב אלהים את שם שלמה משמיך.

Nach der vorliegenden Handschrift erfahren wir aus der Dichtung selbst, daß der Name des Gefeierten Josef. Das ist nicht der Fall, in den beiden andern, die ich verglichen habe, denn in einem ms. gleich diesem von Schapira aus Jemen hierhergebracht, steht dafür השר und in einem von mir in British-Museum benutzten, wohl eine vermeintliche Verbesserung des Copisten, יוסף. In beiden aber finden sich übereinstimmend die im Diwan unleserlich gewordenen Worte des viertletzten Verses רעתך אין מדה מה, sowie je das Schlußwort der beiden letzten Verse, die ich aus demselben Grunde ebenfalls von dort aufnehmen mußte.

6. Gruppe. תוכחות. Es sind nur sieben darin enthalten, von denen blos eine unbekannt ist, nämlich ככל יצורי אבדו כלו כהבל שני.

7. Gruppe. Nichtigkeit des Lebens und Todtanklage, wie er sie in folgendem Gedichte seinem Sohne Isaac widmet, ohne daß eine Spur von dessen Abfall — וכבוד ה' עליו לא זרח — zu bemerken wäre:

אבי הבן קרב לספוד כי אל ממך רחק
את בנך יחידך אשראהבת את יצחק

אני הגבר ראה שבר ומשושי גלה
הה פקדתי פרי בטני ועל לבי לא עלה
כי חשבתי לעת זקנה היותו לרוח והצלה
אך לריק יגעתי וילדתי לבהלה
כי איך ישמח לבי ויגע ויטת יצחק

בכה אבכה בכל רגע ואשא נהי נהיה
בזכרי זה שלש שנים מותו בארץ נכריה
ושאתו ממקום למקום ונפשי עליו הומיה
עדשהבאתיו אל ביתי לילה ויומם בוכיה
כמח תלאות מצאוני אלה תולדות יצחק

רעי הרפה ממני אם תנח מני תניעני
מחלת נפשי אל תזכר ושמו אל תשמיעני
גחלתי אשר נשארה לי כבה זמן ואם ירועני
שממות עולם השמני ויקח מחמד עיני
כלה שארי ולבבי כאשר כלה יצחק

מעון אשר הכל בידו וחפצו עושה בכל יצוריו
דבר עלי לב אב נכאב ירא שמך מנעורין
רוח תנחומים עורר עליו ויעבור בן בתריו
הורה חמודו יראתך ללכת בדרך הוריו
עודנו נער אותה הוכחת לעבדך ליצחק.

8. Gruppe. תוכחות וסליחות לע"י"ת. An der Spitze die bekannte Ermahnung אוכיחה כפי רוחי, nach der Reihenfolge der סדרות jeder Vers mit einem Anfangswort derselben beginnend.

Dritte Abtheilung.

1. Gruppe. Betrachtungen über ה'מלכנו und מי כמוכה. Zu beachten sind an diesen längeren liturgischen Dichtungen die Akrosticha. Nämlich No. 1 hat אברהם ברבי מאיר עורה במדינת אליסאנה הקרובה אל אשתלה (?) חוק אמל No. 3 nach derselben Namenangabe במדינת רומה, No. 4. אברהם בן עורה מן מדינת תטילה,

also Tudela, nicht Toledo? No. 6 zeichnet אברהם בן מאיר בן עזרה בחתנת יהודה בן כבוד רב נסים הנגיד בן כבוד רב מצלח.

2. Gruppe. קרובות ליום כפור, Anfang אזכיר סדר העבודה, dann folgt סדר העבודה, Anf. אמוני לבב הבינו, dasselbe ist נחלת שדל No. 120 aus dem Machsor Avignon mit der Bemerkung aufgeführt: וקודם הבית האחרון נוספו חמשה בתים נרשם בהם שלמה ל׳. Dieser Zusatz fehlt natürlich im Diwan, wie seine Authentie in solcher Weise sich öfter bestätigt. So findet sich darin אל ישראל נקדאת ohne die Strophe העלה נא ארוכה ומרפא, von der Zunz, Ritus S. 144, angiebt, daß sie „im vierzehnten Jahrhundert von Salomo aus Perugia" eingeschaltet sei, und kaum fünfzig Jahre nachher gaben die Handschriften das bereicherte Stück als ursprünglichen Text. Von Interesse ist die bezügliche Angabe in Codex LX 67 der Breslauer Seminar-Bibliothek [1]). זאת הבבא (!) הוסיפה מ״ה״ר שלמה זלה״ה בעת המגפה ש [נת] קלד. Was mich befremdet, ist, daß ein אשרעין ראתה vermißt wird. In diesem Abschnitte finden wir מגן, מחיה und dgl. über den Dichtungen angegeben.

3. Gruppe. Rhythmische, nicht gereimte Prosa, dahin gehört הי בן מקיץ außer der genannten Betrachtung sind nur Lobpreisungen R. Samuel ben Gama's darin enthalten.

4. Gruppe. Prosa, nicht gereimt und nicht rhythmisch, dahin gehört die סליחה, auf אשתחוה אפים ארצה. Diese allein findet sich in dieser letzten Abtheilung, welche schließt:

בריך רחמנא דסייען
נגו אל דיואן בחמד אללה.

Der Leser wird sich überzeugt haben, daß es sich lohnt, diesen Codex in angemessener Weise herauszugeben. Ich habe viel

---

[1]) Einen in אגרות שדל ausgesprochenen Wunsch erfülle ich, wenn ich die daselbst in סדר של אויגגאון gedruckt באויגניין, gefundene Lesart im drittletzten Verse von יפו׳ כעיני כל דרכך dort ישרו, כ״ח IV, 24, mittheile. Sie lautet כי עברו עלי חרוניך לא שכחוני דת רצונך.

Mühe angewandt, um die Lücken auszufüllen, zu ergänzen und zu vervollständigen. Leichter ist dieses bei Stücken, wo der Schluß fehlt, als bei solchen, die keinen Anfang haben. Zu letzterer Art gehört folgendes anmuthende Fragment:

אן ואן לא אבקשך גוחי נעלמת ופעלך נכחי
מי עלי פעלך יריבך
כי גלילי אמת סביביך
על אסירך גמול כטובך
עד לרוח רצון יבבך
תענה רחפי לאט ופחי בהרוג חטא ויעמוד ויחי

Ein ebenfalls ansprechendes der ersten Art, zu welchem ich die Fortsetzung noch nicht gefunden habe, lautet:

אפס אמת כלתך והכל לך
יעיד עלי פלאך ועל גדלך
אותך אבקש ובמכון כסאך
עיני לבבי פקח עדי יראך
תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך
בזרועך תעמיד לכל חי גבול
ותחצוב גו לחזקך בית זבול

Uebrigens sind im Diwan 126, darunter sehr werthvolle Dichtungen enthalten, nicht allein, die ich nirgends angezeigt, denn deren sind weit mehr, sondern die ich auch in keiner Handschrift gefunden habe. Ich halte es für zweckmäßig, die alphabetisch geordneten Anfänge derselben hier mitzutheilen, um auf das etwaige Vorkommen des einen oder anderen aufmerksam gemacht zu werden. Es sind אאמיר אל אל אל תאמירני. אבי הבן קרב לספוד. אבטחה על פועל, oben mitgetheilt. ה' אלהי צבאות מיכמוך. אודה לאל אקראה בשמו. אהליבה עם בנותיה מתאוננה. ה' חקרתני ותדע. אור כבוד אחד אין לגדלו חקר. אוי כי לבי ידוה בחומי. אודה עליון יושב במסתרים. אחד רבה אמונתך. במרי כינתיך. אז מארץ מצרים. אותות אל אמת על לב אכתבם, אחי שמעו נא לי. אחוה מבשרי ואת נעלם. אחות נגע תורך. אחיד לבנים אצולים. אחלי לבי לפניך. אחלי

ימנו דרכי לשמור חקיך . אחלי ימנו נא דרכי לעבדך . איך אוכל שברי להחביא . איומתי עדן שממה קומי . איה עופר ידידות נפש . איה נבואת נביאים קדומים . איך יעמוד לבבי עת אחוה . איך אני לברי נר . איך אולת ידי . איך עת . איך מגר כסאך . איך לחמי לוחמו לחומי . איך ישליו קרבי בלבי .איפה בני עליון נפלו ולא קמו . אין לי פה להשיב . אין אלוהה מבלעדיך . איך קול ענות חלישה . אל אל אקרא במרתב וצרה . אל אל אמת אין ערוך . אל ה' נפשי אשא . איש לבבך האמין על חסדך . אל אמת יבקשו נאמניך . אל אלהי אקרא . אל אל אשר עלילות לו נתכנו . אל אל אשא עיני . אלהי אודה על חטא . אל דוד בשם לא כניתי . אל באין ראשית ואחרית . אל אמת עמי . אלהי חקרתני ותדע . אלהיהם מעריצים במסלותם . אלהי בגלותי בך אחסה . אל מתנשא על כל לראש . אל לב ידידי עניני . אלי אסוף פזורה . אלוף נעירים אז ימינו הרים . אל תכונתך נכספו אנשים . אל תבא את עבדך במשפט . אל נשגב בהודו . אל נאדר בקדש .אם נקטה נפשי . אמונת אל אודיעה . אם הגדוד חלקי מכל עמל נפשי . אם אזכרה שם יי . אמר יהי אור ותהי אמרתו . אמרות ימים ליומים יהגו טהורות . אמרות אל אמרות טהורות . אנא בערכינו לקול שועינו. אמרת יחידה ליחיד יאתה .אמרי בכבי יום שאג אריה . אני באוני אצעקה לדוד . אני אני כמו אני . אנושה ענושה גרושה מירושה . אסכון עמך אלהי בעודי אולי אשלם . אנכי לא יהיה לך אלהים אחרים על פני . אני גולה וסורה אפס אמת בלתך . אספרה בעד כמהי פלאי מאמץ גבוהי , oben mitgetheilt. אראלים . אקרא אל לבי לרצונך . אצולים מרודך ברואים מכבודך . אפרוש כף אף אכף אל אלי . אשא עיני לכל דרך . ארי קם בחוך הצאן והיה לגואל . ארחות אלוה עמדו . וחשמלים יתנו שיר אתעורר . אתם שאריות בעלי הברי . אשחחוה אל היכל קדשך . אשרי איש ידא מקול הקורא . את תפארתי טוב לך ותתי . את פליאות שם מהולל . ואשורר יום גילי, בחרתי בראשית ארד. בפי כל איש מומתו . בעלי ריבי שעו נא . באהליכה היום לאהבה . האספו משכילים ורעים ואצילים . ברכי נפשי אשר לו הגדולה . מלכותי בא קרץ הנפשות . הנה פני תבל מחודשה . הודות עלי נבל ומשוך ביזבלים . הוא אלהי הצבאות . ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון . (עסתרי׳וטא) השמים אז מקדם למושב לו. הנפשות אל יסודסלעלות . כבוד אמונתך מקימה . יעלת יפת קול מה יפו דבריך . כל אשר יוכל להתרצות אל אל בנאמו . לאל חיי תפלתי. ככל יצורי אבדו bereits angeführt . לבקש סוד שתי נשים Räthsel

לאלהינו נאמר כסבר לכבוד . לנו כטל תהיה נפרח כשושנה .
למי ה' למי עללת כה . מי כמוך אל בפלאו אשורנו .
מה לי ולחנואות ימים ולילות . לשוני בחרי מבחר לשונות מעשה
אלהים . מנדוד אמון בחוק משרה יאבקו . כמוך אפס יש מכלערך . נשמת
שדי הבינתני . נשמת אל ממקור חיים היא נלקחה . על גדולתו ער, על את
ביערוני ועבד ואח כים ניערוני . עבר על נוח אל נחלה צורה . צבאות חמדת
עופר טהור נוף . על יד ימיני קדישי . אל אל מי אחבר ושמו אחד. Anf.
שמע ישראל . רחיתני איך מוזה בשלה אמונים תפלה רביעית .
תוחלתי נכזבה ועיני בבכי זבה . יכונן ארוממך עמהם.

Für manches bisher zweifelhafte Stück iſt es von Werth, die Autorſchaft desſelben durch den Diwan bezeugt zu ſehen. So ſagt Zunz bei איה גמולני שם מופתים: vielleicht von Abeneſra, bei אל אחד מה רבו עדיך, Streit zwiſchen Sommer und Winter: Abraham aus unbeſtimmter Zeit, ebenſo bei אמונתך נדעה ביום טובה ויום רעה, desgl. bei מי כמוך באלים und אפתח שפתי בגנותי Anf. אופני מעוני סובבים על פתן, bei letzterem mit der Bemerkung: Nach röm. Mach. Abeneſra. Alle vier ſind im Diwan enthalten.

Bei den umfaſſenden Vorarbeiten für die Edition des letzteren habe ich übrigens Alles geſammelt, was ich an Dichtungen von Abr. ibn. Eſra aufgefunden habe und hoffe es auch noch zu veröffentlichen.

Als eine kleine Probe daraus gebe ich zum Schluß folgendes Cabinetsſtück, das an Gabirol erinnert und, ſ. Nachtrag zu Lippmann's צחות p. 10 b, wo die erſte Strophe zu finden, ihm auch zugeſchrieben wird:

אמת אל אמת אתה ואם לא ראיתיך
ואולם ברוב טובך בכל עת חויתיך
בטרם ידעתיך חסדים גמלתני
ועד כה זכרתני וכמה נשיתיך
רצונך להיטיב לי בלי קחתך שכר
ונשגב מאד שמך וקרוב מצאתיך

משושי ברוך כרוכן עלי כלה
ואקרא לאל חי בעתות קראתיך.

Da ich also Abraham ibn Esra überhaupt als Dichter vorzuführen gedenke, so bitte ich alle, die in dieser Beziehung etwas bisher Unbekanntes mitzutheilen haben, mich auf öffentlichem oder Privatwege, wozu meine hier folgende Unterschrift als Adresse genügt, gütigst davon in Kenntniß zu setzen.

Berlin. Dr. J Egers.

Fränkisch- und Hunischwein.

Aus dem 787. Responsum des R. Meir von Rothenburg (ed. Prag) ist die Notiz bekannt, daß der Hunisch-Wein im Mittelalter schlechter war als der fränkische (s. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens p. 110). In Paul Hunfalvy's ungarischer Ethnographie (Magyarország ethnographiája p. 522 n. 4) wird diese Angabe im Namen von Rabb. Kohn dazu verwerthet, den Aufschwung des ungarischen Weinhandels in der Zeit Béla IV. zu beweisen, das Wort הוניש also für hunnisch im Sinne von ungarisch ausgelegt. Dr. S. Kohn hat aber diese seine Erklärung in seinen jüdischen Quellen zur ungarischen Geschichte (Héber kutforrások p. 48 n. 2) als „entschieden irrig" selbst zurückgenommen und הוניש für hananisch im angeblichen Gegensatze zu fränkisch aufgefaßt. Er hat später, wie er mir mittheilt, die Vermuthung aufgestellt, daß הגניש zu lesen und hagenauisch darunter zu verstehen sei.

Wir stehen hier vor einem jener zahlreichen Beispiele, die uns die scheinbar so selbstverständliche Wahrheit veranschaulichen, daß Fragen der jüdischen Wissenschaft nicht ohne Zusammenhang mit der Wissenschaft überhaupt zu lösen sind; das Responsum R. Meir's von Rothenburg gehört in die Reihe der Urkunden, die einen alten Streit der deutschen Culturhistoriker und Oenologen entscheiden helfen. Die Bezeichnungen hunisch und fränkisch für Weingattungen sind im Mittelalter ständig. Wir wissen durch zahlreiche Belegstellen, daß der Fränkisch-Wein doppelt so hoch im Werthe stand als der Hunisch-Wein und daß dieser letztere von Natur so wässerig war, daß er keine Mischung mit Wasser mehr vertrug. Gleichwohl ist er von Männern wie den beiden Grimm, von Wackernagel und Diefenbach für Ungarwein erklärt worden; Dr. Kohn steht mit seinem Irrthum also keinesfalls allein. Auf die Hunen hat man diesen Wein auch noch in der Weise zurückführen wollen, daß man ihn für Hundsrückwein erklärte, eine Annahme, die nur an dem Fehler leidet, daß auf dem Hundsrück gar kein Wein gebaut wird (s. Wilhelmj p. 198). Petri hält den deutschen Riesling für eine Uebersetzung von vinum hunicum (Hun-Riese). Nach Karl Simrock bedeutet hunisch oder hunnisch so viel als heimathlich, urzeitlich, also im Gegensatz zum fränkischen den urdeutschen Wein. Aegidius Müller und nach ihm mit besonderer Ausführlichkeit A. Wilhelmj in seinem „Beitrag zur Controverse von „Frenze-Win" und „Hunzig-Win" (Annalen des Vereins für nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung XIV. Band 1877 p. 182—247), dem ich hier folge, haben die Annahme gewagt, daß fränkisch hier wie in den noch erhaltenen Worten Franz-Branntwein, Franzobst, Franzband das Bessere, Edlere, Feinere, hunisch aber, wie noch aus den Verbindungen Hundsfott, Hundsmüde, Hundsrose und den Zu-

sammensetzungen des Zeitworts hunzen hervorgeht, das Geringere, Schlechtere, mehr oder weniger Verächtliche bedeutet. Ich will zum Schlusse nur noch darauf hinweisen, daß zur Entscheidung dieser Streitfrage auch auf die auffällige Schreibung הונייש zu achten sein wird, die mehr Anhalt für die Ermittelung der zeitgenössischen Aussprache gewährt als das latinisirte **hunicum**.

Wenn wir nach Allem hier wahrscheinlich von Ungarn sehr weit entfernt sind und die ungarische Handelsgeschichte eine Notiz verliert, so ist andererseits dadurch vom Ungarwein der unbegreifliche Anwurf genommen, im Mittelalter als der niedrigste aller Weine gegolten zu haben.

Prof. Dr. David Kaufmann.

Schlangenbad im Taunus, 15. Juli 1883.

Nachtrag.

P. 375. רב בר לוי, vielleicht identisch mit רב הלוי, dem das Responsum שערי צדק f. 40 a, N. 19, gehört. Das. p. 373, Z. 4 von unten, l. עושין; p. 378, Z. 3. v. u., ist das Wort nicht zu streichen.

Harkavy.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Eine beſonders ungeheuerliche Wunderannahme zu Exod. 8, 2 war es, die eine ſcharfe Abweiſung Akiba's durch Eleazar b. Azarja hervorrief [1]). Eleazar b. A. war es auch, der Akiba zurechtwies, als er die Ehre des Elihu im Hiobbuche antaſtete, indem er ihn für identiſch mit Bileam erklärte [2]). Eine ganz gleiche Zurechtweiſung mußte Akiba von Jehuda b. Bathyra, dem Schulhaupte von Niſibis, anhören, wegen Verunglimpfung zweier bibliſcher Perſonen, des Zelaphchad und des Aharon. Den Erſteren hatte er, auf das Wort במדבר in Num. 15, 32 und 27, 3 geſtützt, für identiſch mit dem ungenannten Verletzer des Sabbathgebotes erklärt; und von Aharon hatte er, wegen des Plurals „gegen ſie“ in Num. 12, 9, behauptet, daß er gleich Mirjam, mit Aus-

[1]) S. oben S. 12, A. 1.
[2]) S. oben S. 12.

ſatz geſtraft wurde. Beide Male rief ihm Jehuda b. Bathyra zu: Akiba, auf jeden Fall mußt du dereinſt ob deiner Deutung Rede ſtehen; denn iſt ſie richtig, warum enthüllſt du, was die Thora verdeckt hat, iſt ſie unrichtig, dann haſt du jenen Frommen verleumdet [1]! Auch hinſichtlich des Ausſchluſſes der in der Bibel vorkommenden Frevler vom ewigen Leben werden zwei Controverſen zwiſchen Jehuda b. Bathyra und Akiba überliefert, wobei Jener in einer derſelben die milde Anſicht vertritt [2]. — Wegen kühner Auslegungen mußte ſich Akiba, außer den erwähnten, noch drei Zurechtweiſungen gefallen laſſen; zweimal von Ismael, weil er in ψ 104, 12 unter den „Geflügelten des Himmels" die Engel verſtand und weil er in ψ 78, 25 לחם אבירים als Engelsſpeiſe erklärte [3], dann wiederum von Eleazar b. Azarja, weil er in Dan. 7, 9 die

---

[1] Sabb. 96 b, 97 a. In Sifrê zu Num. § 105 (vgl. § 113) ſind bloß die beiden Rügen Jeh. b. B.'s ohne die Veranlaſſung derſelben mitgetheilt, gewiß aus Rückſicht für Akiba: עתיד ליתן את החשבון כל מי שאמר נחנגע אהרון . . . כל מי ש' צלפחד מקושש היה. Die daran angeſchloſſene dritte Rüge zur Vertheidigung Akabja b. Mahalalel's gehört, wie aus Miſchna Edujoth 4, 6 erſichtlich, nicht Jehuda b. B., ſondern Jehuda b. Ilai, Akiba's Schüler an. S. hierüber Derenbourg, p. 372 f. — Mit Jehuda b. Bathyra begegnete ſich Akiba, ſowie andere Tannaiten jener Zeit, in dem Bemühen, Moſes' Zerbrechen der Bundestafeln zu rechtfertigen, Ab. di R. N. c. 2.

[2] Akiba ſchloß aus Num. 16, 33 (ויאבדו), daß die Rotte Korachs auch für die kommende Welt unterging, J. b. B. hingegen erklärt אבד der Bedeutung von אבדתי in ψ 119, 176: ſie gingen verloren, um dereinſt wieder gefunden zu werden. Synh. 109 b, Toſ. Synh. 13, 9, vgl. jedoch oben S. 353*, Anm. 4 und S. 354*, Anm. 3. — Die andere Controverſe betrifft das Geſchlecht der Sündflut, welches beide von der kommenden Welt ausſchloſſen; jedoch begründet das Akiba auf Gen. 7, 23, Jeh. b. B. auf Gen. 6, 3. Synh. 108 a, Toſ. Synh. 13, 6, wo zu ergänzen iſt: דברי ר' עקיבא. In der Miſchna Synh. 11(10), 3 iſt J. b. B.'s Deduction anonym gebracht. In Gen. r. c. 26 wird ſie ebenfalls citirt (ר' יהודה בן ב' = ר' יוחן בן בתירה), doch anders ausgedrückt, als in den übrigen Quellen. Vgl. auch j. Synh. 29 b unt.

[3] S. oben S. 77.

thle" für die beiden göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit
des Erbarmens bereitet erklärte [1]). —

Eine andere Art kühner Rücksichtslosigkeit in der agadischen
legung Akiba's ist es, wenn er Moses, in Umschreibung
Worte והצל לא הצלת, Exod. 5, 23, den Vorwurf gegen Gott
den Mund legt: Ich weiß, daß du sie dereinst erretten
st; aber Jene kümmern dich nicht, die schon unter dem Bau
raben sind [2])! Oder wenn er die „Lügen", welche nach
ea 7, 13 die Israeliten gegen Gott redeten, mit einem noch
phemischer klingenden Vorwurfe umschreibt [3]).

Gegenüber den angeführten Deutungen Akiba's und den Zu-
weisungen, die er dafür anhören mußte, hat sich eine Reihe
Auslegungen eines Agadisten, Namens Pappos erhalten,
en Akiba selbst eine Abweisung zu Theil werden ließ und
e eigenen Auslegungen entgegenhielt [4]). Dieser Pappos ist
leicht kein Anderer, als der wohlmeinende Warner Akiba's,
ppos b. Jehuda [5]); aber in den meisten Quellen-
isten wird statt Pappos der Name eines älteren Tannaiten,
bi Papias, wegen der Namensähnlichkeit Beider genannt [6]).

---

[1]) S. oben S. 11 f. Ursprünglich, bevor er die Erkl. Jose's des
lil. annahm, hatte Akiba in anthropomorphistischer Weise erklärt, die
n Stühle seien für Gott und für David.

[2]) Exod. r. c. 5 g. Ende, s. oben S. 76, Anm. 2.

[3]) S. oben S. 298, Anm.

[4]) Mechiltha zu Exod. 14, 18 (33 a), Schir r. zu 1, 9, ferner die unten
nm. 6 angef. Stellen.

[5]) S. oben S. 298. Als originell, aber unberechtigt, erwähne ich die
hme Löw's (Ben Chananja VI, 827), daß der Papias (Pappos),
dem Akiba controversirte, identisch sei mit dem Bischofe von
rapolis dieses Namens.

[6]) In Mech. a. a. O. heißt er durchweg DIDD und zwar theils ohne
Titel רבי vor seinem Namen, theils mit demselben: letzteres ist eine
nsequenz, die als theilweise Emendation aufzufassen ist, wie sie in den
ben Quellen ganz durchgeführt wurde. In diesen ist nämlich dem Na-
überall das רבי vorangestellt, doch in der Schreibung des Namens
t zeigt sich noch das Schwanken des Ueberganges aus DIDD in D"DD.

Indessen ist nicht zu bezweifeln, daß man die Beiden a
anderhalten muß und der von Akiba Abgewiesene keine
der alte Papias ist, der als Zeuge für gesetzliche Bestim
gen aus der Zeit des Tempels neben Josua b. Chan
genannt wird [1]). Die Auslegungen des Pappus sind: 1.
Gen. 3, 22. Er erklärte die Worte „der Mensch ist gew
wie einer von uns" mit „wie einer von den Engeln";
sah in den Worten angedeutet, daß dem Menschen die
frei gewesen, den Weg des Lebens oder den des Todes zu g
er aber wählte den „einen" derselben, den des Todes [2]). 2.
ψ 106, 20. Die nähere Bezeichnung „der Kraut frißt" deutet
P. an, daß sie nicht etwa das Bild der am Gottesthrone g
ten Stiergestalt (Ezech. 1, 10) anbeteten, sondern das
irdischen „Grasfressenden" Rindes. Akiba erklärt jene Be
nung mit dem Hinweis darauf, daß es nichts häßlicheres
gemeineres gebe, als ein Rind, wenn es Gras frißt. 3.
Hiob 23, 13. Die Worte „er ist Einer, wer erwiedert

Schir r. a. a. O. hat stets ר' פפיס (mit einem י); Gen. r. zu
(c. 21) hat ר' פפוס, Tanchuma Abschnitt שמות (über Hiob 23, 13
ר' פפיס in ed. Bomberg. Schocher tob zu ψ 106, 20 hat in der A
Akiba's: דייך פפוס ר"ש דרש, während irrthümlich in רבי פיכחס
aufgelöst ist; dieselbe irrthümliche Auflösung findet sich auch in G
c. 4 (über Hiob 28. 13) wo für פנחס ר' דרש zu lesen ist ר' פפוס
ר' פפיים hat consequent überall gesetzt Jalkut zu allen vier Stelle
di R. N. c. 26 (über Hoh. 1, 9) hat ר' פפיוס (Var. ר' פפיים).

[1]) M. Edujoth 7, 5—7, s. Frankel 71; Weiß II 120 f.
mit Unrecht dem ר' פפיים die Aussprüche des פפוס zu, nachdem
in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Mechiltha, p. XXXIV, ס
P. ben Jehuda identificirte.

[2]) Akiba erklärt: ממנו „von sich aus", d. i. aus eigener Wahl
der Mensch wie Jemand, der nur einen Weg hat. In Sch
Akiba die Ansicht P.'s zugeschrieben, diesem die in Gen. r. a. a.
Jehuda b. Simon, einem späteren Amoräer, mitgetheilte (של
עולם), während Akiba's Ansicht im Namen der „Weisen" tradi
Die Ueberlieferung in Gen. r. und Mech. ist jedenfalls die zuver
S. auch Geiger, Urschrift, S. 329.

stand P. so: Er richtet ganz allein die Weltbewohner, wer
te auf seine Urtheile erwiedern? Dagegen Akiba, die An-
hme willkürlicher Entscheidungen von Gott entfernend: Es
bt nichts auf die Urtheile des Weltenschöpfers zu erwiedern,
dern er richtet Alles nach Wahrheit und Alles nach
t [1]). — 4. Zu Hoh. 1, 9. Da in diesem Verse Gott spricht,
ubt sich Pappos zu dem Ausdrucke לסוסתי „meiner Stute"
enden Mythos zu dichten: Ritt Pharao ein männliches
rd, offenbarte sich Gott ebenfalls auf einem männlichen
rde sitzend, nach Habakkuk 3, 15; ritt er auf einem weiblichen
rde, so offenbarte sich Gott ebenfalls so, nach Hoh. 1, 9 [2]).
a rief auch da sein „Genug Pappos" [3]), und gab seine
n oben mitgetheilte Erklärung des Verses [4]). — Vielleicht
ß man gleichfalls eine Uebertragung von Pappos auf den
Papias annehmen, bei den zwei agadischen Aussprüchen, die
Namen des Letzteren tradirt werden [5]) und die einen kühnen

---

[1]) Mech. אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם אלא דן הכל
באמת והכל; Schir r. hat für אלא דן הכל: לפי שהכל. In Exod. r.
fehlt die Erkl. Akibas, in Tanchuma, שמות, sind sowol P.'s als
Erklärung stark modificirt, danach Jalkut zu Hiob.

[2]) In Aboth di R. N. c. 26, wo nur des Pappos Deutung, aber in
ümmeltem Zustande, zu lesen ist, wird statt Hab. 3, 15 richtiger Hab.
citirt. In Schir r. zu 1, 9 ist wiederum, wie zu Gen. 3, 22, die
rlieferung getrübt, indem dem Pappos die Ansicht Akiba's zugeeignet
und umgekehrt. Des Pappos Deutung selbst aber ist sehr erweitert,
Theil durch den Ausspruch Jehuda b. Ilai's in Mech. zu Exod.
3 (37 b); in Schocher tob zu ψ 18, 11 ist ohne Autornamen diese er-
rte Deutung des Pappos gegeben.

[3]) דייך פפוס. Das ist die ständige Formel für die Zurückweisungen
as. In Tanchuma zu Absch. שמות ist aus דייך irrthümlich חייך ge-
den; da dies aber allein noch keinen Sinn gäbe, wurde hinzugesetzt:
אין דורשין. Jalkut zu Hiob 23 hat letzteren Zusatz behalten, aber דייך
erhergestellt.

[4]) S. oben S. 371, A. 4.

[5]) Synh. 94 a תנא משום רבי פפיים [אמרו]. Jalkut zu Ex. 18, 15
68) hat in der That: בשם ר' פפוס אמרו. Rabbinowitz in Dikduke
im z. St. verzeichnet aus einer Handschrift des Jalk. zu Jesaia 24

Tadel gegen verehrte Personen der Bibel enthalten, demn
gewissermaßen in die Kategorie der agadischen Kühnheiten
Pappos gehören. In dem einen Ausspruche heißt es: Es
eine Schande für Chizkija und seine Leute, daß sie — ob
ihnen gewordenen göttlichen Hilfe — keinen Hymnus anstimm
bis es die Erde that, nach Jes. 24, 1. Der andere Ausspr
lautet: Es ist eine Schande für Moses und die sechzig My
den Israels, daß sie nicht sagten: Gepriesen sei Gott!,
Jethro kam und sagte (Exod. 18, 15): Gepriesen sei
Ewige u. s. w. [1]).

6. Homiletisches.

Von Beispielen der Schriftauslegung und Schriftanw
dung Akiba's zu erbaulichem oder paränetischem Zwecke hal
sich manche unter seinem Namen erhalten. Ein Lieblingsthe
scheint ihm die Betrachtung der von Gott über den Mensc
verhängten Leidensschickungen gewesen zu sein. Man muß G
auch für diese preisen, so lehrte er mit polemischer Wendu
gegen das Heidenthum [2]). Wie Leiden mit Ergebenheit hin
nehmen sind, das lerne man von David (ψ 116, 3, 4,
und Hiob (2, 10), während das Geschlecht der Sündflut
die Sodomiten als abschreckendes Beispiel dafür dienen, wie n
Glück auf unwürdige Weise undankbar genießt und dann
Unheil unabwendbar verfällt. Ja, es freue sich der Mensch
der Heimsuchungen Gottes mehr als ob des Glückes; denn
jene dienen als Mittel zur Vergebung seiner Sünden [3]). D

---

die Schreibung פיפוס. Mech. zu Exod. 18, 15 (58 b), wo der zweite
spruch zu lesen ist, hat ר' פפיס (vgl. S. 435, A. 6).

[1]) Mech. spricht aus Ehrerbietung nur von der „Schande Isra
nicht auch von der Mose's.

[2]) S. oben S. 303.

[3]) Mech. zu Exod. 20, 23 (72 b).

selbe Lehre knüpfte er an die Worte ובכל מאדך, Deut. 6, 6, wobei er den Gleichklang des Wortes מאד mit מדה benützte: Liebe deinen Gott nicht nur mit deiner ganzen Seele, sondern auch in jeder Schickung, die er dir zumißt, sei es der Schickung des Heiles oder des Unheiles [1]). Sein fester Glaube an die Heilsamkeit der Leidensschickung ließ ihn sogar am Krankenlager seines Lehrers Eliezer b. Hyrkanos heiter erscheinen, während die anderen Jünger weinten. Er sagte ihnen: So lange ich sah, daß meinem Lehrer Alles von Statten ging, dachte ich, ob nicht, was Gott verhüte, mein Lehrer seine Welt schon hienieden bekommen (keinen Anspruch mehr an die kommende Welt habe); jetzt aber, da ich ihn in Schmerzen sehe, freue ich mich [2]). Nach einer anderen Tradition [3]) hatte Akiba, während Josua, Tarphon und El. b. Azarja

---

[1]) Sifré zu Deut. § 32. Darauf folgen dieselben Beispiele von David, Hiob, dem Geschlechte der Sündflut und den Sodomiten, wie in Mech. a. a. O., ebenso der Schluß: ועוד יהא אדם שמח בייסורים יותר מן המובה שאלו אדם בטובה כל ימיו אין נמחל לו עון שבידו ובמה נמחל לו בייסורים נמחל לו. Für יעקב ר' ist mit Jalkut עקיבא ר' zu lesen; die Verschreibnng entstand leicht, da der Satz von Sätzen des אליעזר בן ר' יעקב umgeben ist. In der Baraitha Berach. 61 b findet sich nur der Anfang der Deutung Akiba's zu Deut. 6, 6 בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך. der in Sifrés zu Deut. § 32 Anf. anonym steht; daran schließt sich die Erzählung von A.'s Märtyrertode. — In die Mischna, Berach. 9, 5 wurde Akiba's Deutung anonym aufgenommen: בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאוד מאוד. — Die Beispiele aus ψ 116 und Hiob 2, 10 werden im jerus. Talmud, Berach. 14 b, im Namen späterer Amoräer citirt. — In Semachoth c. 8 nennt Akiba vier Arten, Gottes Heimsuchungen hinzunehmen, wie Söhne die Züchtigung ihres Vaters, des Königs, auf viererlei Art hinnehmen. Der Eine nimmt sie schweigend hin, so war Abraham (Gen. 22, 2); der Zweite ist widersetzlich, wie Hiob (Hiob 10, 2); der Dritte fleht um Gnade, wie König Chizkija (II Kön. 20, 2); der Vierte endlich sagt ergebungsvoll: Vater schlage zu! So war David (ψ 51, 4).

[2]) Synh. 101 a, tradirt von Rabba b. b. Chana; vgl. oben S. 315*.

[3]) Synh. ebendas., Baraitha.

schwungvolle Wehklagen am Lager des kranken Meisters anstimmten, nur das Wort: Lieb sind die Unheilsschickungen! Da ließ sich Eliezer aufrichten um zu vernehmen, wie Akiba das beweisen würde. Er that das mit dem Beispiele Manasse's, des frevelhaften Königs (II Kön. 21, 1); diesen konnte die Belehrung seines Vaters, der die ganze Welt belehrte (Prov. 25, 1) nicht zum Guten bringen, während ihn Leiden dazu führten, sich vor Gott zu demütigen (II Chron. 33, 12). —

Die biblische Erzählung von der Sündfluth bildet das Thema einer seiner Predigten zu Gazaka in Medien, aber die Zuhörerschaft wurde dadurch nicht zum Weinen gerührt; da brachte er die Leiden Hiobs zur Sprache, und es weinten Alle. Darauf wandte er die Worte in Hiob 24, 20 in freier Deutung auf die durch die Sündflut Umgekommenen an: Weil sie das Mitleid gegenüber den Menschen vergessen, ließ Gott auch ihnen gegenüber das Mitleid vergessen [1])!

Veranlassungen öffentlicher Reden waren besonders Fastengottesdienste und Beerdigungen. In Bezug auf erstere wird erzählt, daß einst auf das Gebet des Eliezer b. Hyrkanos, der 24 Benedictionen vortrug, kein Regen kam, während Akiba sofort erhört wurde, als er die wenigen Gebetesworte sprach: Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich unser [2])! Nach einer anderen Quelle [3]) sei

[1]) Gen. r. c. 33 gegen Ende. Hiob und die Sündfluth gaben, wie soeben gezeigt, Akiba auch die Beweise für seine Lehre von den Leiden. Vgl. auch unten S. 447.

[2]) Taanith 25 b.

[3]) Jer. Taanith 66 c d, aramäisch erzählt. Das Gleichniß ist ebenfalls eine agadische Kühnheit Akibas; bezeichnend ist die Nachbemerkung: „Ist es denn gestattet, so zu sprechen? Aber Akiba that es nur, damit Eliezers Nichterhörung kein Aergerniß verursache".

Akiba, um die Ehre seines Lehrers zu retten, mit folgendem Gleichniß vor die Versammlung getreten: Ein König hatte zwei Töchter, die eine frech, die andere fromm; wenn die freche etwas begehrte, sagte der König: Es sei ihr gewährt, damit sie gehe. Wenn aber die Fromme etwas erbat, hielt er mit der Gewährung zurück, da er möglichst lange ihr zuzuhören begehrte [1]). Auf eine Fastenrede geht vielleicht auch die Deutung Akiba's zu Num. 10, 9 [2]), sowie die zu Deut. 5, 14 zurück [3]).

Von Akiba's Leichensprüchen war die Rede am Grabe seines Sohnes schon oben erwähnt [4]). Eine Mahnung an die Lebenden, den Todten die gebührenden Ehren zu erweisen, fand er in den Worten: „Der Lebende nehme es sich zu Herzen!" (Koh 7, 2). Er knüpfte daran, wie sein Schüler Meir mittheilte [5]), die in volksthümlichem Lakonismus gehaltenen aramäischen Sprüche: Uebe (Liebespflichten), damit

---

[1]) Nach der ersten Quelle habe eine Himmelsstimme verkündet: Nicht weil der Eine größer als der Andere, wurde er eher erhört, sondern weil Dieser starr und eigensinnig, Jener milde und nachgiebig ist (אלא שזה .. מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו). Vgl. unten S. 451, A. 2. Es ist beachtenswerth, daß die hier Akiba nachgerühmte Tugend dieselbe ist, die sein Lehrer Nachum (s. oben S. 225*) als einen der Gründe seines langen Lebens rühmt.

[2]) Sifrs z. St. § 76. Die Worte על הצר הצורר bedeuten jede Not, die über die Gemeinde kömmt (על כל צרה וצרה שלא תבוא על הציבור).

[3]) Deut. r. c. 2, tradirt von Jochanan. Aus dem Singular כצר לך schließt Akiba, daß nur eine Bedrängniß, die der Einzelne fühle, Bedrängniß genannt werde.

[4]) S. oben S. 357. — Eine Sage über den von „Chaldäern" geweissagten Tod der Tochter Akibas an ihrem Hochzeitstage, der aber nicht erfolgte, weil ihn die Bedrohte durch Wohlthätigkeit abwandte, hat zur Pointe, daß Akiba darauf in öffentlicher Rede den zweiten Theil des Verses Prov. 10, 2 angewendet habe, Sabb. 156 b. Die Sage ist in babylonischem Aramäisch abgefaßt.

[5]) Jer. Kethub. 31 b: ר' מאיר אומר משום ר' עקיבה, ebenso Tos. Megilla 4(3), 16; in Tos. Kethub. 7, 6 ist bloß Meir genannt, ebenso im bab. Talmud, Kethub. 72 a, Moed Katon 28 b, Nedarim 83 b; anonym in Koh. rabba zu 7, 2.

man auch an dir übe, halte Todtenklage, damit man um dich klage, begrabe, damit man dich begrabe, geleite, damit man dich geleite! [1]). — Als Akiba mit anderen Gelehrten Ismael über den Tod seiner Söhne zu trösten kam [2]), knüpfte er seinen Trostspruch an die Worte in Zacharia 12, 11 „wie die Todtenklage ob Hadadrimmon". Darunter versteht er, mit dem Targum zu dieser Stelle, die Klage um den König Achab, den Hadadrimmon, der Sohn des Tabrimmon getödtet hat [3]), und zieht daraus die Folgerung: Wenn die Klage um Achab, den König von Israel, der nur eine gute That geübt (I Kön. 22, 35, er hielt Stand gegen Aram), eine so große ist, um wie viel größer muß die Klage um die Söhne Ismaels sein!

---

[1]) עבד דיעבדון (2) ספוד דיספדון (3) קבור דיקברון (4) לווי דילוון (1). In Tos. Meg. und Keth. ist die Reihenfolge 1, 4, 2, 3 und die Verba im Futurum sind mit dem Objectssuffix der 2. Person sing. versehen, nur nach דיעבדון steht natürlich der Dativ: לך. Die Version in Koh. r. ist mit der der Tosefta übereinstimmend, ergänzt jedoch עבד mit חסדא und setzt als 5. Satz hinzu: גמול חסד דתתגמיל חסד. In den auch unter einander abweichenden Versionen des bab. Talmud ist an Stelle des Imperativs ein Relativsatz und anstatt der zweiten Person des Objectsuffixes demgemäß die dritte angewendet; außerdem aber sind neue Sätze hinzugekommen. Am vollständigsten in Kethuboth: (1) דספיד יספדוניה (2) דקבר יקברוניה (3) דידל ידלוניה (4) דלואי ילווניה (5) דטען יטענוניה. In Moed Katon fehlt 4, und 3 steht zuletzt, nebst einer abweichenden Ueberlieferung hiefür; in Nedarim 83 b steht nur 1 und 2 und zwischen beiden: יכבון ליה (l. דיבכי) דיבכון. Ueber 3 „wer die Stimme bei der Todtenklage erhebt, um den wird man sie auch erheben", s. Levy I, 408, Aruch דל II.

[2]) Moed Katon 28 b, s. oben S. 65.

[3]) In dem Bericht der Baraitha schiebt der Talmud die Aeußerung des Amora Joseph an, daß das Verständniß dieser Stelle nur durch das Targum dazu möglich sei, welches auch, ganz wie wir es im Prophetentargum lesen, wörtlich citirt wird. Fraglich ist, ob Akiba selbst schon in seiner Auffassung von Zach. 12, 11 der traditionellen Uebersetzung folgte oder selbständig die Worte כמספד הדדרמון so erklärte. Diese Erklärung selbst basirt auf der Annahme, daß בן הדד = הדדרמון und daß der Ben Hadad zu Achabs Zeit identisch ist mit dem Benhadad, dem Sohne Tabrimmons in I Kön. 15, 18.

Die Schriftdeutungen Akiba's, die den Zweck hatten, das Volk in seiner Hoffnung zu bestärken und, als es galt, in seiner Erhebung gegen die Römer zu ermutigen, waren schon oben erwähnt. Hier sei noch die originelle Erklärung der „zwei glaubwürdigen Zeugen" in Jes. 8, 2 angeführt, mit welcher Akiba es rechtfertigt, daß er Angesichts der Trümmer des Tempels lachte, während seine Gefährten weinten [1]). „Urija" ist der Prophet dieses Namens, der weissagte, daß Zijon zum Felde gepflügt werden, Jerusalem zu Trümmern, der Tempelberg zu waldiger Höhe wird [2]). Zacharja ist ebenfalls der Prophet dieses Namens, der weissagte (Zach. 8, 4): Noch werden Greise und Greisinnen sitzen auf den Plätzen Jerusalems u. s. w. So freue ich mich denn, sagte Akiba, daß die Worte Urija's in Erfüllung gegangen sind, da ebenso auch die Zacharja's sich erfüllen werden [3]).

Deutungen zu *paränetischen* Zwecken sind die zu Deut. 17, 6 und zu Jes. 5, 14. An die erstere Stelle knüpfte er folgende Lehre: Wenn das Zeugniß schon durch zwei Zeugen gültig ist, wozu hebt die Schrift noch besonders den dritten hervor? Es soll damit gesagt sein, daß die Strafe des Dritten eben so hart ist — bei falschem Zeugniß — wie die der beiden Anderen. Wenn die Schrift so Den bestraft, der sich den Sündern anschließt, um wieviel eher gewährt sie dem, der dem Ausüber einer guten That sich anschließt, einen solchen Lohn, wie dem Ausüber selbst [4]). In Jes. 5, 14 betont er den Sin-

[1]) S. oben S. 300, Anm. 2. Die betreffende Erzählung findet sich Sifrè zu Deut. § 43, Makkoth 24 b und Echa r. zu 5, 19.

[2]) Es ist dies eigentlich die Weissagung Micha's, 3, 12, die aber zum Zwecke der Deutung auch dem Urija zugeeignet wird, weil sie im Zusammenhange mit diesem, Jer. 26, 18 citirt wird. S. *Tossaphoth* zu Makkoth a. a. O.

[3]) Das *Targum* zu Jes. 8, 2 hat diese Deutung übernommen. Vgl. oben S. 442, Anm. 3.

[4]) Sifrá zu Lev. 5, 17 (27 a); Mischna Makkoth 1, 7. In Aboth di

gular חק und findet darin die Andeutung, daß eine einzige mangelnde gute That beim Gerichte über den Menschen auf der Wagschale der Verdienste fühlbar wird, die Verdammung herbeiführt [1]). — Aehnlich in der Form, wie die Deutung zu Deut. 17, 6, sind die an Lev. 5, 17, Num. 30, 13 und Deut. 18, 11 angeknüpften homiletischen Sprüche Akiba's. Von diesen drei Bibelversen wird erzählt, daß Akiba, wenn er in der Auslegung zu ihnen kam, weinte, indem er den betreffenden Gedanken aus ihnen folgerte [2]). An die ersten zwei der genannten Verse knüpfte er den Ausruf: Wenn schon derjenige, der unwissentlich ein Verbot übertritt, der Sühne bedarf, um wieviel eher bedarf deren der absichtliche Uebertreter. An Deut. 18, 11 knüpfte er Folgendes: Wenn derjenige, der sich aushungert und dann

---

R. N. c. 30 ist dieser Ausspruch in Form einer selbständigen Sentenz mitgetheilt: ר' עקיבא אומר כל המדבק בעוברי עבירה אעפ"י שלא עשה כמעשיהם הרי זה מקבל פודענות כיוצא בהן וכל המדבק בעושי מצוה אעפ"י שלא עשה כמעשיהם הרי זה מקבל שכר כיוצא בהן; darauf folgt die Exemplification, den Zeugenaussagen entnommen.

[1]) Jer. Kidd. 61 d דרש ר"ע . . . לבלי חק למי שאין בידו מצוה אתה שיסייע לו לכף זכות, ebenso Kohel. r. zu 10, 1. S. oben S. 265, A. 3.

[2]) Kidduschin 81 b, zu Num. 30, 13: ר"ע כי הזה מטי להאי פסוקא כשהיה ר"ע מגיע לפסוק זה היה בוכה; ib. zu Lev. 5, 17 (in Nazir 23 b Beides mit gemeinschaftlicher Einleitung: וכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה . . . כיוצא בדבר . .). Tosefta Nazir 3, 14 hat die Num. 30, 13 betreffende Ueberlieferung, ebenso findet sie sich jer. Nazir 53 b, oben, nur daß עקיבא corrumpirt ist zu יעקב (vgl. oben S. 439, A. 1). — Im Sifrâ zu Lev. 5, 17 (26 d) wird die Folgerung Akiba's in anderer Form Jose dem Galiläer zugeschrieben, während unmittelbar darauf eine andere homiletische Folgerung im Namen Akiba's tradirt wird (Ab. b. David im Comm. z. St. hat hier ebenfalls ר' יעקב für ר' עקיבא). In Sifrê zu Num. 30, 13 (§ 158) wird Akiba's Spruch anonym und in genauerer Fassung gegeben. — Synh. 65 b, zu Deut. 18, 11: וכשהיה ר"ע מגיע למקרא זה היה בוכה. In Sifrê z. St. (§ 173) ist statt Akiba Eleazar genannt. Wenn diese Lesart richtig, dann ist wol El. b. Azarja gemeint, da der Ausspruch in der Fassung des Sifrê (. . . חבל עלינו) analog ist dem oben S. 16 gebrachten Ausspruche Eleazar b. Azarjas zu Gen. 45, 8 (Gen. r. c. 93 Ende . . . אוי לנו מיום הדין).

auf dem Todtenacker übernachtet, damit der Geist der Unreinheit — die wahrsagende Kraft des Todtenbeschwörers — auf ihm ruhe, dies auch erreicht, sollte nicht, wer sich kasteit, um den Geist der Reinheit auf sich zu bringen, dies um Vieles eher erzielen? Aber, was kann ich thun, unsere Sünden haben es bewirkt (daß der prophetische Geist von uns gewichen ist), nach Jesaia 59, 2 [1]).

Zwei größere agadische Sätze Akiba's geben eine ansprechende und ungekünstelte Symbolik der Festesgebräuche und der von den Leviten im Tempel zu singenden Psalmen. Der erstere lautet in der einen Version [2]): Die Thora spricht: Bringe das Gerstenopfer (Omer) am Pesach, denn es ist die Jahreszeit der Gerstenreife, damit dir die Ernte gesegnet werde [3]); bringe Weizenbrote als Erstlingsopfer dar am Beschlußfeste (Wochenfeste), denn es ist die Jahreszeit des Weizens, damit dir die Baumfrüchte gesegnet werden [4]); gieße Wasser

---

[1]) So Synh. I.I., kürzer Sifrê z. St. מה אם מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו המדבק בשכינה דין הוא שתשרת עליו רוח הקדש ומי גרם . . . בי אם עונותיכם. Es ist bemerkenswerth, daß in dem Berichte über Akiba's Gespräch mit Rufus (über den Sabbath) die Todtenbeschwörung eine hervorragende Stelle einnimmt, s. oben S. 349 (wo statt „auf einem" zu lesen ist: an seinem).

[2]) Tosefta Rosch Haschana 1, 12; in Tos. Sukka 3, 18 fehlt der vierte Absatz über das Neujahr und der dritte über das Sukkothfest wird an Zach. 14, 17 angeknüpft; in jer. R. H. 57 b wird der Ausspruch, ebenfalls ohne den vierten Absatz, mit der biblischen Ableitung des Brauches der Wasserlibation durch Akiba in Zusammenhang gebracht. — In der längeren Version im bab. Talmud, R. H. 16 a, wo Jehuda b. Ilai den Satz Akiba's tradirt, ist der Rahmen der Aussprüche ein anderer, indem jeden die Frage . . . אמרה תורה הביאו מסני מה einleitet, und die Antwort Gott selbst redend einführt: . . . אמר הק"בה הביאו לפני.

[3]) הבא שעורים בפסח שהוא פרק שעורים שתתברך עליך תבואה. Jer. hat nach dem ersten שעורים irrthümlich ביכורים (aus dem folgenden Absatze). Babli hat für שעורים: עומר, Tosefta (jedoch nicht die Erfurter Handschrift) beides: עומר שעורים. Für פרק שעורים hat Babli: זמן תבואה.

[4]) הבא חטים בכורים בעצרת שהוא פרק חטים שיתברכו עליך פירות תאילן. — פרק חטים hat nur die Erfurter Handschrift, die Ausgaben:

aus am Hüttenfeste, denn es ist die Jahreszeit der Regengüsse, damit dir die Regengüsse gesegnet werden [1]; saget vor Gott — im Neujahrsgebete — Gott als König preisende Bibelverse, damit ihr ihn als König über alle seine Geschöpfe anerkennet, Bibelverse, die von Gottes Erinnerung sprechen, damit euere Erinnerung vor ihm aufsteige, Bibelverse vom Posaunenschall, damit euer Gebet im Posaunenschall vor ihm aufsteige [2]. — Im Satze über die Tempelpsalmen (s. Mischna Tamid 7, 4) bringt Akiba den ersten Vers jedes der an den sieben Tagen der Woche zu singenden Psalmen mit dem Schöpfungswerke des betreffenden Tages in innern Zusammenhang [3])

פרק אילן, ebenso Babli: זמן פירות האילן. Für חטים בכורים hat Babli שתי הלחם. Die Erstlingsbrote vom Weizen, die am Wochenfeste gebracht werden, Bilden gleichsam die Einleitung zu den Erstlingsgaben der Baumfrüchte, so daß jene auch als Opfer für die letzteren betrachtet werden können.

[1]) נסך מים בחג שהוא פרק גשמים שיתברכו עליך גשמים. Für den Imperativ נסך מים, wie ihn Tos. Sukka hat (nach der Erf. Hschr.), steht in Tos. R. H. derselben Handschrift das Nomen verbi ניסוך המים, daraus wurde in den Ausgaben und der Wiener Handschrift: הבא ניסוך המים. Babli hat ebenfalls den Imperativ, nur wie in den übrigen Absätzen in Plural נסכו מים. Im Jer., wo dieser Absatz an die ersten zwei als Analogien angeschlossen ist, lautet er: אמור מעתה ניסוך המים בחג שיתברכו לפניך המים.

[2]) So Tos. R. H. Im Babli wird auch dieser Absatz Gott in den Mund gelegt: ואמרו לפני; übrigens sind die drei Theile desselben zu zwei zusammengezogen, indem die שופרות nur mit den an den zweiten Theil sich anschließenden Worten motivirt werden: ובמה בשופר. In b. R. H. 34 b wird der Absatz von dem Neujahrsgebet dem Amora Rabba zugeschrieben, doch citirte er ihn wol nur als Baraitha, und wir brauchen denselben nicht Akiba abzusprechen und in der Tos. und Bar. als Zusatz anzusehen. — In der Mischna R. H. 4, 5 wird eine Controverse zwischen Akiba und Jochanan b. Nuri über die drei Hauptbestandtheile des Neujahrsgebetes tradirt.

[3]) Rosch Haschana 31 a תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא. Die nach Jehuda's Tradition folgende Tradition seines gewöhnlichen Controversisten Nehemia, die nur in Bezug auf den Sabbath abweicht, sonst aber ganz mit der ersteren übereinstimmt, ermangelt zwar der Angabe משום ר' עקיבא, dieselbe ist aber zu ergänzen. In der That lesen

Für die Erklärung des Sabbathpsalmes (ψ 92) haben die Schüler Akiba's Jehuda und Nehemja die Meinung ihres Lehrers verschieden tradirt; nach N. bedeute „für den Sabbathtag" den Tag, an dem Gott geruht hat, nach J. werde damit der große Tag der kommenden Welt angedeutet, der durchaus ein Sabbath sein werde [1]).

Zwei andere agadische Gruppensätze Akiba's haben das Gemeinsame, daß sie eine Fünfzahl von Dingen unter den gleichen Gesichtspunkt stellen. Die eine Gruppe nennt fünf Strafgerichte Gottes, von welchen jedes zwölf Monate gedauert habe, beziehungsweise dauern werde, nämlich 1. das Strafgericht über das Geschlecht der Sündflut, 2. das über Hiob, 3. das über die Aegypter, 4. das dereinstige über Gog und Magog, 5. das über die Frevler im Gehinnom [2]). Die an-

---

Raschi und andere Quellen (s. Dikd. Sof.) für מה ראו חכמים : מה ראה ר' עקיבא. — In Aboth di R. N. c. 1 ist die Deutung der Tagespsalmen anonym, und mit einzelnen Varianten zu lesen, in Bezug auf den Sabbath nach der Ansicht Jehuda's.

[1]) ליום שכולו שבת. Die Mischna Tamid Ende hat dafür: לעתיד לבוא ליום (לעולם Var.) שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. Ab. di R. N. hat eine noch ausführlichere, dem Satze Rab's in Berach. 17 a entnommene Schilderung der kommenden Welt.

[2]) Mischna Edujoth 2, 10 אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש . . . Bloß zu N. 5 wird die biblische Belegstelle, Jes. 66, 23, gebracht, um daran die abweichende Deduction Jochanan b. Nuri's zu knüpfen. Es läßt sich von vorne herein annehmen, daß A. auch für die übrigen Sätze Belegstellen hatte; dieselben haben sich auch thatsächlich in dem in letzter Reihe von Akiba's Schüler Jose b. Chalafta herrührenden Seder olam erhalten (vgl. den Comm. des R. Abr. b. David), wenn auch ohne Akiba's Namen. Daselbst werden nämlich, am Ende des dritten und am Anfang des 4. Cap., ebenfalls die fünf Strafgerichte zu 12 Monaten nach einander aufgezählt, doch ohne daß sie als Gruppe unter einen einleitenden Satz zusammengefaßt würden; auch wird nicht bei allen der Ausdruck משמש gebraucht (nur bei 4 und 5) und die Reihenfolge ist: 3, 2, 4, 5, 1. Die biblische Belegstelle zu 1 ist Gen. 7, 11, vgl. 8, 13; zu 2: Hiob 7, 3 (כה לילות למינוי שלהן אף אימתי דרכו של תבן באייר והם ירחים לם' ש'); zu 3: Exod. 5, 12 (יצאו בניסן); zu 4: Jes. 18, 6 (wobei statt בהמות הארץ citirt ist: חית

dere Gruppe nennt, nach einer eigenthümlichen Theorie der Vererbung, die fünf Dinge, in welchen die Kraft (oder, wie Andere erklären, das Verdienst) des Vaters im Sohne fortwirkt, die der Sohn dem Vater zu danken hat; es sind 1. die Schönheit, 2. die Kraft, 3. der Reichthum, 4. die Gelehrsamkeit, 5. die Lebensdauer [1]). — An den letzten Punkt knüpft Akiba die Ansicht, daß in der göttlichen Vorherbestimmung der der menschlichen Generationenfolge zugemessenen Dauer die Anzahl der Generationen das Maß bildet, daß Gott, nach Jes. 41, 4, obwol Tage und Nächte bis auf ein Haar genau bestimmt sind, nur nach Generationen rechne, wie auch aus Gen. 15, 13 und 16 ersichtlich sei [2]). Die „voll" zu gewährende

---

השרה, wahrscheinlich durch Einfluß von Ezech. 39, 4). Zu 4 vgl. auch die ob. S. 441, A. 2 citirte Stelle des Sifrê, zu 5 s. S. 350; zu 1 u. 2 S. 440; zu 3 S. 420.

[1]) M. Edujoth 2, 9: הוא היה אומר האב זוכה לבן בנוי ובכח ובעושר ובחכמה ובשנים; das ist zu ergänzen nach Tos. Edujoth 1, 14: חמשה דברים היה ר' עקיבא דורשן כמין הגדה בחמשה דברים האב זוכה לבן. Nun sollte in der Tosefta die Aufzählung der „fünf Dinge" und ihre „agadische" Begründung folgen; dies fehlt und es folgt sofort eine Discussion zwischen Akiba und den übrigen Gelehrten über das Princip selbst. Der fehlende Theil der Tosefta ist aber offenbar in dem jerus. Talmud, Kidduschin 61 a, erhalten, wo wir nicht nur, anonym, die biblische Begründung der fünf Dinge lesen (für 1: ψ 90, 16 והדרך, für 2: ψ 112, 2, für 3: ψ 37, 25, für 4 und 5: Deut. 11, 19 und 21), sondern auch den wahrscheinlich noch zu Akiba's Satz gehörenden Nachsatz: וכשם שהוא זכה לו בחמשה דברים כך הוא חייב לו בחמשה דברים. Daß in der Mischna die Zahlangabe ausgefallen (in älteren Citaten findet sie sich, s. Dikd. Sofr.), ist damit zu erklären, daß man ובמספר הדורות zu den fünfen als sechstes rechnete, wodurch die Zahlangabe hinfällig wurde. — Uebrigens beruht auf diesem Ausspruche A.'s der seines Schülers Simon b. Jochai in Aboth 6, 8 und Tos. Synhedrin 11, 8. — In Aboth di R. N. c. 36 findet sich im Namen Gamliels der Satz: כל זמן שהאב מאריך ימים הבן מאריך ימים, begründet mit Deut. 11, 19 und 24, 16.

[2]) Tos. Edujoth 1, 14, wonach die zweite Hälfte der Mischna Ed. 2, 9 zu verstehen ist; man muß für ובמספר lesen מספר, für והוא: והוא. S. Dikd. Sofrim.

tzahl der Tage" in Exod. 23, 20 ist nach Akiba die einer n Generation vorherbestimmte Anzahl von Jahren. Je nach dienst oder Schuld wird den Einzelnen diese Anzahl voll ge- rt oder gekürzt; das erstere fand für den König Chiz- a Statt, nach II Kön. 20, 6 [1]).

Von dem beliebtesten Hilfsmittel der homiletischen Schrift- ürung, dem Gleichnisse, scheint Akiba keinen häufigen rauch gemacht zu haben. Bisher waren zwei Gleichnisse zu eichnen [2]). Ein drittes tradirte Berechja in seinem Na- , während es durch B.'s Controversisten Judan dem chanan b. Zakkai zugeschrieben wurde. Es bezieht auf Gen. 3, 7: „es wurden geöffnet die Augen beider" und tet: Ein Kleinstädter ging an dem Laden eines Glashänd- vorüber, vor welchem eine Butte mit kunstvoll gearbeiteten sgefäßen war. Jener streckte seinen Stab aus und zerbrach kostbaren Gefäße. Da ergriff ihn der Händler und sagte: weiß wol, daß ich von dir keinen Schadenersatz erwarten n, aber ich will dir wenigstens zeigen, wieviel Werth du ver- tet hast! So öffnete auch Gott ihre Augen und ließ sie n, wieviel Generationen sie vernichtet haben [3]). —

Zahlensymbolik wendete Akiba einmal an, um mit r frappanten Zusammenstellung ein schläfriges Auditorium ecken: Wie kam Esther dazu, über 127 Provinzen zu re-

[1]) Tos. Eduj. 1, 15, wo auch die abweichende Ansicht der anderen ten zu lesen ist. — Vgl. auch Jebam. 49 b; Koheleth rabba zu (עת לכות).

[2]) S. oben S. 305 und S. 441. Vgl. auch S. 439, 1 Ende.

[3]) Gen. r. c. 19 (vgl. Levy I, 393 b, Art. ריטטריטין). Das vom Zerbrechen von Glasgefäßen hat Akiba auch anderweitig ver- , s. oben S. 356. — Ueber eine andere agadische Tradition, in Akiba eine der Jochanan b. Zakkai's entgegengesetzte t ausspricht, s. oben S. 156*, A. 3.

gieren? Die Enkelin der Sara, welche 127 Jahre alt w
ſollte über ebenſoviele Provinzen regieren [1]).

7. Religionsphiloſophiſches. Eſchatol
giſches.

In der von einem Tannaiten des 2. Jahrhunderts her
renden Traditionskette der Geheimlehre iſt Akiba derje
welcher der anerkannte Schüler Joſua b. Chananj
auf dieſem Gebiete genannt wird [2]). In einer anderen tan
tiſchen Ueberlieferung [3]) wird Akiba als derjenige gerü
welcher unbeſchädigt in der richtigen Erkenntniß und dem ri
gen Glauben den „Garten" der theoſophiſc
Speculation verließ [4]), während die anderen drei unter ſe
Zeitgenoſſen, die auch ſeine Schüler waren, die Beſchäftig
mit der Geheimlehre mehr oder weniger büßen mußten. A
hatte ſogar die Letzteren gewarnt, in einem in der Terminol
der Geheimlehre gehaltenen und noch immer nicht genügend
klärten Spruche, in welchem er die Pſalmworte (101, 7)
Lügen redet, wird nicht beſtehen vor meinen Augen!" auf

---

[1]) Gen. r. c. 58 Anf., Eſther rabba zu Anf. Nach der e
Quelle iſt es die „Gemeinde", nach der anderen die „Schüler",
ſchläfrig werden.

[2]) S. oben S. 63*.

[3]) B. Chagiga 15 b, j. Chagiga 77 b oben, Toſ. Chag.
Schir rabba zu 1, 4. — Kämpf's hiſtoriſche Deutung dieſer
lieferung (Frankel, Monatsſchrift I, 555 ff.) hat Frankel,
559, widerlegt.

[4]) נכנסו לפרדס . . . ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום
In der Fortſetzung der Baraitha, Chag. 15 b unten, ſteht ſta
ויצא: עלה וירד; dieſe Aenderung beruht ſchon auf der Annahm
unter dem פרדס nicht eine bildliche Bezeichnung der Ge
lehre, ſondern die himmliſche Region, das Paradies zu
ſei. Auf dieſer Annahme beruhen denn auch die Dichtung
ſpäteren myſtiſchen Midraſch vom „Hinaufſteigen" Akiba
anderer Helden der Myſtik zum Himmel, um göttliche Geheimniſſ
lauſchen.

jenigen bezog, welche voreilige Theorien über den Urstoff der Welt aussprechen [1]). Auf Akiba selbst und sein glückliches Eindringen in göttliche Geheimnisse wandte man die Worte des Hohenliedes 1, 4 an: Ziehe mich dir nach, wir wollen eilen, gebracht hat mich der König in seine innersten Gemächer [2]). Dieselbe Tendenz, wie jene Warnung Akiba's hat auch das der Mischna einverleibte Verbot, über Weltschöpfung und das 1. Cap. Ezechiel, anders als einzelnen Auserwählten und Würdigen Vortrag zu halten [3]): es sollte der Gefahr steuern, die Ergebnisse einer subjectiven Speculation und die den reinen Gottesglauben trübenden gnostischen Ideen in's Volk bringen zu lassen. Dieses Verbot aber geht, wie eine Tradition meldet [4]), auf Akiba zurück, während sein Controversist Ismael es gestattet habe, öffentlich über die Weltschöpfung Vortrag zu halten [5]).

---

[1]) Chag. 14 b אמר להם ר"ע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. S. über diese Stelle u. A. Grätz, Gnosticismus und Judenthum S. 94 f., Levy, Talm. Wörterb. III, 97 b, Joel, Blicke I, 164 f.

[2]) Chag. 15 b unt.; Schir r. zu 1, 4: ועליו נאמר הביאני המלך חדריו. Vorher ist in Schir. r. ein Ausspruch Akiba's mitgetheilt, mit welchem er seinen Vorzug vor den Collegen durch den Hinweis auf eine Sentenz des Akabja b. Mahalalel motivirt hätte: ואמר לא מפני שגדול אני מחבירי אלא כך שנו חכמים בכשנה מעשך יקרבך ומעשיך ירחקך. S. M. Edujoth 5, 7. Es ist das im Grunde dieselbe Motivirung, welche im bab. Talmud a. a. O. in legendarischer Einkleidung Gott selbst in den Mund gelegt wird: „Auch den R. Akiba wollten die Engel wegstoßen, da sagte ihnen Gott: Lasset diesen Alten, denn er ist würdig, meine Herrlichkeit zu genießen!" Der Ausspruch Akiba's in Schir r. erinnert übrigens auch an die Art, wie nach dem bab. Talmud (s. oben S. 441) eine Himmelsstimme den Vorzug A.'s vor Eliezer beim Gebete um Regen motivirt.

[3]) Chagiga 2, 1, zu ergänzen aus Tos. Chag. 2, 1.

[4]) Jer. Chag. 2, 1 Anf., 77 a, vgl. Grätz, Gnosticismus 13, 30.

[5]) Levy, Talm. Wörterbuch III, 57 a b, stellt die Controverse zwischen Ismael und Akiba unrichtig dar, wenn er von der „Forschung" oder „Lehre" R. Ismaels spricht, die Jehuda b.

Zwar nicht eine Theorie der Weltschöpfung, aber in's Ge biet der religionsphilosophischen Speculation gehörig ist ein Betrachtung, mit welcher Akiba, an die Lev. 11, 29 genannte Thiere anknüpfend, die Psalmworte „wie viel sind deine Ge schöpfe, o Ewiger!" paraphrasirte [1]): Du hast Geschöpfe, di nur im Meere leben und solche, die auf dem Festlande leben wenn jene aufs Festland, wenn diese ins Meer gehen, kommen sie um [2]). Du hast Geschöpfe, die im Feuer leben [3]) und solche die in der Luft leben; die einen kommen in der Luft, die an deren im Feuer um. Was für dieses Geschöpf das Lebenselemen ist, ist Tod für das andere; wie viel sind deine Geschöpfe, Ewiger, alle hast du mit Weisheit geschaffen! — In's theoso phische Gebiet, die Lehre vom „Gotteswagen" gehört di eigenthümliche Deutung des Wortes וחי in Exod. 33, 20; es sei soviel als וחיה und bedeute die himmlischen Lebewesen, di „Thiere", welche den Gottesthron tragen: auch sie sehen Gottes Herrlichkeit nicht [4]).

Pazzi vorgetragen hatte, und die durch Akiba verworfen worde war. Was Jehuda b. P. als kosmogonische Theorie vorträgt, ge nicht auf Ismael zurück, sondern daß er sie überhaupt vortrug, begrün det sich mit Ismaels Lehre, daß dergleichen vorzutragen erlaubt sei.

[1]) Sifrâ zu Lev. 11, 29 (52 b), Chullin 127 a: שהיה ר' עקיבא מגיע לפסוק זה היה אומר מה רבו . . . (vgl. ob. S. 444) In Tanchuma וישב bildet Akiba's Betrachtung die Grundlage eine Ausspruches von Simon b. Jochai, aber an ein anderes ähnliche Psalmwort angeknüpft: 92, 6.

[2]) Vgl. Akiba's Fabel vom Fuchs und den Fischen (obe S. 298).

[3]) Er meint den Salamander (סלמנדרא), welcher unter d Gattungsbenennung צב in Lev. 11, 29 mitinbegriffen sei.

[4]) Sifrâ zu Lev. 1, 1 (4 a b): חיות הקדש הנשאות את כסא הכבוד אינן רואות את הכבוד Anders in Sifrê zu Num. 12. 8 (§ 103 האדם כשמועו וחי אלו מלאכי השרת. Vgl. Cap. XIII, Absch. (Ben Azzai). — Die „Engel" sieht Akiba auch ψ 104, 12 unter „Geflügelten des Himmels" gemeint, ebenso unter den „Mächtigen" ψ 78, 25, s. oben S. 77. — Ein vielleicht von Akiba stammen und hieher gehöriger Satz ist oben, S. 270, Anm. 2 Ende, citirt.

Außer den Fragen der Weltschöpfung und des Wesens der Gottheit beschäftigten Akiba's Denken besonders die Fragen der göttlichen Weltregierung, wie sie im Verhältniß zum Menschen sich kundgiebt. Zwei bedeutsame Sentenzen hierüber sind unter seinen leitenden Sprüchen im Tractate Aboth zu lesen. Die eine war schon oben besprochen [1]; die andere faßt das Wirken der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber dem menschlichen Thun näher ins Auge und zeichnet in großen Zügen, mit Ausdrücken, die dem Verhältniß zwischen Schuldner und Gläubiger entlehnt sind, die richtende Vorsehung Gottes, welche ununterbrochen waltet, Alles in's große Schuldbuch verzeichnet, Jeden frei gewähren läßt, aber bei der Vergeltung nur dem Urtheilsspruche der Wahrheit folgt [2]. Ihr Walten ist ein „Netz, ausgebreitet über alle Lebenden"; „Alles ist zur Mahlzeit vorbereitet". Mit dem letzteren Satz schließt die Sentenz, unter dem schon bei Jochanan b. Zakkai vorkommenden Bilde von der Mahlzeit [3] auf die kommende Welt hinweisend, in welcher den Frommen ihr Lohn, den Frevlern ihre Strafe wird. Die alte Frage der Propheten, der Psalmisten und Weisen nach den Gründen des Wohlseins der Frevler und des Leidens der Frommen beantwortet er, in einer an ψ 36, 7 sich anschließenden Controverse zwischen ihm und Ismael [4], auf folgende Weise: Sowol mit den Frommen als mit den Frevlern geht Gott genau in's Gericht; Jenen vergilt er auch die wenigen schlechten Handlun-

[1] S. oben S. 265, A. 3.

[2] Aboth 3, 16. In Aboth di R. N. c. 39 steht nur der Anfang der Sentenz. S. unten S. 454, A. 1.

[3] S. oben S. 159*. Nicht ernst zu nehmen ist die Conjektur Werner's, der in dem Satze הכל מוכן לסעודה für לסעודה lesen möchte: לתעודה „zur Zeugnißablegung" (Maggid, XI. Jahrg., p. 165).

[4] S. oben S. 77, Anm. 4. Zu dem Folgenden s. auch oben S. 438 Akiba's Ansichten über die göttlichen Heimsuchungen (יסורים).

gen, die sie begehen, schon in dieser Welt, um ihnen Lohn zu gewähren in der kommenden Welt; den Frevlern läßt er Glück und Wohlstand in Fülle zu Theil werden, ob der wenigen guten Handlungen, die sie begehen, um das Strafgericht in der kommenden Welt walten zu lassen [1]). Das Bekenntniß der göttlichen Gerechtigkeit im Gegensatz zu ihren Leugnern drückt er mit Anschluß an ψ 10, 13 in folgender kurzen Antithese aus. Der Frevler spricht: Es giebt kein Gericht und keinen Richter; aber es giebt ein Gericht und auch einen Richter [2])! In Hiob

---

[1]) In Aboth di R. N. c. 39 folgen in unmittelbarem Anschlusse an die nur theilweise gegebene Sentenz aus Aboth 3, 16 (s. vor. S A. 2) eine Reihe von Aussprüchen, die die Fragen der Buße, Sühne und der Vergeltung behandeln und die als von Akiba herrührend gelten sollen; denn nach ihnen steht eine kurze, mit הוא היה אומר eingeleitete Sentenz; nach dieser folgen aus Aboth bekannte Sätze Akiba's, wenn auch unter Meir's Namen, s. oben S 269, A. 3. Jene Aussprüche selbst lauten: 1. Die Buße der Frevler hält — das Strafgericht über sie — auf, wenn auch ihr Urtheilsspruch besiegelt ist. 2. Das Glück der Frevler endet mit Unheil, und die Herrschaft begräbt ihre Inhaber. 3. Buße hält die Sühne in Schwebe, der Versöhnungstag sühnt dann vollständig; Buße sühnt im Verein mit dem Todestage (für עד יום המיתה lies עם יום המיתה) und der Todestag ist der Buße gleichgeachtet. 4. Den Frevlern wird voll bezahlt, den Frommen wird die Vergeltung als Darlehn verwahrt; so wer die Thora mit Widerwillen übt und sonst nichts Gutes thut, dem wird voll bezahlt, wer aber die Thora willig übt und nicht Böses thut, dem wird sein Hauptlohn für die Zukunft verwahrt. Als 5. Ausspruch folgt mit besonderer Einleitung: A[illegible] kommen und gehen nackt, o möchte doch das Gehen — aus der Welt — dem Kommen — in die Welt — gleichen (an Schuldlosigkeit)! D[illegible] Aussprüche 1, 2 und 5 stehen anonym neben einander im bab. Talm[illegible] Joma 86 b unten, mit einigen Varianten im Ausdruck; N. 5 aber [illegible] auf das Antreten und Verlassen der Herrschaft (רשות) bezogen und de[illegible] gemäß modificirt, dann fände der Satz eine Analogie an dem o[illegible] S. 260, A. 3 berichteten Bedenken Akiba's. — No. 4 ist ein ande[illegible] Ausdruck für den zu ψ 36, 7 gegebenen Gedanken Akiba's. No. [illegible] endlich ist bis auf Einzelheiten identisch mit dem Ausspruche J[illegible]huda's (vgl. oben S. 266, A. 1) in Tos. Joma 5(4), 10.

[2]) Gen. r. c. 26 „לית דין ולית דיין" אבל אית דין ואית דיין . Ueber diesen Spruch s. auch Lev. r. c. 28 Anf.

23, 13 findet er die Lehre, daß aus Gottes Gerichte jede Willkür ausgeschlossen sei [1]).

Die Vorstellungen von dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit sucht Akiba auch im Einzelnen festzustellen, so in dem oben erwähnten Gruppensatze über die Dauer des Strafgerichtes, als welche er für verschiedene Fälle auf Grund von Bibelstellen den Kreislauf eines Jahres von zwölf Monaten angiebt [2]); ferner in den Urtheilen über gewisse in der heiligen Schrift vorkommende Frevler der Vorzeit hinsichtlich ihres Antheils an der künftigen Welt [3]). Von der letzteren sind nach Akiba auch ausgeschlossen: wer in „außenstehenden" nicht zu den heiligen Schriften gehörigen Büchern religiösen Inhaltes liest [4]); wer in der Absicht eine Wunde zu heilen, über dieselbe leise die Worte von Exod. 15, 26 spricht [5]); wer das Hohelied bei Gastmälern

[1]) S. oben S. 437, A. 1.

[2]) S. oben S. 447. Eine eigenartige Theorie über das Gleichgewicht zwischen Hölle und Paradies, Strafe der Frevler und Lohn der Frommen, knüpft Akiba an Koh. 7, 14, nach Chag. 15 a, auch s. oben S. 367, A. 3.

[3]) Die Ansichten Akiba's hierüber waren in anderem Zusammenhange schon oben S. 434 und S. 353 f.* behandelt.

[4]) והקורא בספרים החיצונים, M. Synh. 11(10), 1. Unter diesen Büchern sind nach einer Baraitha des bab. Talmuds (Synh. 100 b), die Bücher der Judenchristen oder ketzerischen Sekte — ספרי מינים — überhaupt zu verstehen (צדוקים für מינים ist eine Textveränderung, s. Dikd. Sofrim). Ueber die bekannte Stelle des jerusalemischen Talmuds (Synh. 28 a), in welcher als Beispiele für ספרים החיצונים einige mit Namen genannt werden, s. besonders Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, I. Band S. 68—76 und als neueste Conjecturen die von Perles in Revue des Etudes juives, 3. Band. Keinesfalls scheint diese Exemplification von Akiba selbst herzurühren. Wie Akiba die christliche Bibelauslegung, auch wenn sie nicht dogmatisch war, verpönte, sieht man aus dem oben, S. 302* Erzählten.

[5]) M. ibid. Tos. Synh. 12, 10, wo es Abba Saul im Namen Akiba's mittheilt. Fraglich ist, ob der erläuternde Zusatz, den der jerusalemische Talmud Rab (Synh. 28 b oben), im babylonischen Johanan (Synh. 101 a) giebt, und den die Tosefta — ebenso Aboth di R. N. c. 36 — in Akiba's Satz selbst aufgenommen hat

singt, als ob es ein weltliches Lied wäre [1]). Bei diesen Beru theilungen soll die Verdammung der gerügten Sünde in d schärfsten Einkleidung ausgesprochen werden. Auch einer Wa nung an den engeren Kreis der des Studiums Beflissenen s Akiba diese Einkleidung gegeben haben, indem er lehrte, d wer nicht „dienend" einem Gelehrten als Schüler sich anschließ keinen Antheil an der kommenden Welt habe [2]).

8. Pseudepigraphisches.

In den Pirkê R. Eliezer findet sich, wie den meiste hervorragenden Tannaiten, auch Akiba eine Reihe von agadische Sätzen zugeschrieben, ohne daß deutlich wäre, daß der Aut dieses Werkes die betreffenden Sätze anders als willkürlich m dem gefeierten Namen verbunden hätte. Erst vom 23. Capit an bedient er sich des Namens Akiba's bei acht Sätzen des ve schiedensten Inhaltes [3]). — Im Midrasch Mischle wir

(ורקק), schon von dem Letzteren gemeint war; dann hätte er das geübte Besprechen der Wunde nicht so sehr als abergläubischen Gebrau wie wegen der verächtlichen Behandlung des Gotteswortes verpönt. Da ist auch der Zusammenhang verständlich, in den die Tosefta den Ausspru bringt, nämlich nach der Verdammung Jener, die das Hohelied zu pr fanen Zwecken mißbrauchen. Vgl. noch Levy, über ein. Fragmente a der Mischna des Abba Saul, S. 33.

[1]) S. oben S. 370.

[2]) Nach Ab. di R. N. c. 36 Ende. Vielleicht ist dieser Ausspru Akiba's in demselben Sinne zu verstehen, wie die oben S. 291*, A 3 erwähnte Mahnung seines Lehrers Eliezer.

[3]) 1. Nimrod der Sklavensohn, wird zum König gemacht, m Anwendung von Prov. 30, 22. Cap. 24. — 2. Abraham sieht d vier Weltreiche, nach Gen. 15, 9 (wobei als viertes Ismael, d. i. d arabische, muhammedanische Reich!). Cap 28. — 3. Der m den Vätern wandernde Brunnen. C. 35. — 4. Begegnen von Mä chen beim Eintritt in eine Stadt bedeutet Glück, nach Gen. 24. Ca 36 Anf. — 5. Die Stämme Juda und Benjamin am rothen Mee nach ψ 68, 28 (in Mechiltha zu Exod. 14, 22 von Meir) Cap. 42. — 6. Von der Buße. Cap. 43. — 7. und 8. Tyra nische Behandlung der Israeliten in Aegypten. Cap. 48. —

eine unbedeutende Paraphrase zu Prov. 28, 27 dem A. zugeschrieben [1]).

Der mystische Midrasch mußte Akiba, dem großen Märtyrer und dem gefeierten und allein unversehrt gebliebenen Besucher des „Paradieses" der alten Geheimlehre [2]) eine große Rolle unter den dem Alterthum entlehnten Autoritäten ihrer theosophischen Dichtungen und Speculationen zuweisen. In den Hechaloth, als deren Verfasser Ismael gelten soll, nennt dieser Akiba als Denjenigen, welcher die vorgetragenen Geheimnisse am Gottesthrone erlauschte [3]). Im großen Hechal. beruft sich Ismael auf Akiba für Lehren, welche dieser im Namen des Eliezer b. Hyrkanos tradirt habe [4]). Ebendaselbst finden wir Akiba mit den anderen Heroen der Mystik zu Füßen des Nechunja b. Hakkana sitzen [5]). Der naturphilosophische Midrasch Temura nennt Akiba und Ismael abwechselnd als Autoren [6]). — Als eigenstes Gebiet Akiba's im Reiche der Mystik wurde die Darlegung der in den Buchstaben des hebräischen Alphabetes, den Elementen der heiligen Schrift, verborgenen Geheimnisse betrachtet, da er in der halachischen Auslegung der h. Schrift eben von der Grundanschauung ausgegangen war, daß in jedem Buchstaben Anknüpfungen und Andeutungen für die Einzelheiten des Religionsgesetzes zu finden sind. Diese Grundanschauung führte schon früh zu einer eigenthümlichen Hypostasirung der Buchstaben als der Grundelemente der heiligen Schrift, der Thora; und namentlich an der Würde, welche der letzteren, als dem vor der Schöpfung existirenden

---

[1]) Im M. Mischle zu dieser Stelle ist nach Jalkut z. St. vor כל מי שנותן צדקה לעני אין מחסור . . . zu ergänzen: א״ר עקיבא.

[2]) S. oben S. 450.

[3]) S. oben S. 216, A. 1.

[4]) S oben S. 337*.

[5]) S. oben S. 222*, A. 2.

[6]) S. oben S. 216.

Ausflusse der göttlichen Weisheit, im Rathe des Schöpfers zugetheilt wurde, nahmen die Buchstaben selbst ihren Antheil. Die verschiedensten, an die Namen und die Formen der Buchstaben sich lehnenden Deutungen und Dichtungen, zum Theil früheren Quellen entnommen, wurden in der gaonäischen Zeit zu einem Midrasch gesammelt, dem der Verfasser die Worte „Es sagte R. Akiba" vorsetzte und der Midrasch Alpha Betha des R. Akiba oder Agada des R. Ak. oder Buchstaben des R. Ak. genannt wurde [1]). Eine andere, ebenfalls den Namen Akiba's an der Spitze tragende Version dieses Midrasch berücksichtigt auch die verschiedenen Buchstabencombinationen [2]).

Besonders die lautliche Bedeutung der hebräischen Buchstaben liegt dem System des Buches Jezira zu Grunde, welches ebenfalls Akiba zugeschrieben wurde [3]). Theurgischen Inhaltes ist das Sefer Hajjaschar, für welches ein alter Schriftsteller gleichfalls Akiba als Verfasser nennt [4]). In einem kleinen aramäisch geschriebenen angelologischen Tractate aus der gaonäischen Zeit wird nach Nechunja b. Hakkana und dessen Gefährten und vor Jonathan b. Uzziel und dessen Gefährten Akiba mit seinen Gefährten als Inhaber theurgischer Geheimnisse und Kräfte genannt, und am

---

[1]) S. Zunz, Gott. Vorträge, S. 168 f. Jellinek, Beth Hammidrasch, Bd. III. p. XIV f. Im selben Bande, S. 12—49 ist dieser Midrasch abgedruckt. S. ferner Beth Hammidrasch, B. V, p. XIV f. und 31—33; S. Sachs am Schluß seiner Einleitung zum ס' התגין (Paris 1866), p. 40 f. über den im Anhange daselbst, S. 42—47, edirten, Akiba zugeschriebenen Midrasch über die Krönlein der Buchstaben.

[2]) Beth Hammidrasch III, 50—64.

[3]) S. Grätz, Gnosticismus und Judenthum, S. 102 ff.

[4]) S. Zunz a. a. O. S. 169, Benjakob, Thesaurus libr. Hebr. p 234, N. 492.

Schluſſe dieſes Tractates wird „R. Akiba der Alte" als derjenige genannt, deſſen leibliches und geiſtiges Auge die geſchilderten himmliſchen Hallen und deren Geheimniſſe geſchaut hat [1]).

Joſef b. Schemtob's Commentar zu Averroes' größerer Abhandlung über die Möglichkeit der Conjunction.

Von

M. Steinſchneider.

Auch die philoſophiſche Speculation iſt, ſogar in Zeiten, wo man ſie um ihrer ſelbſt willen hochſtellte, in der Vorliebe für gewiſſe Themata nicht von einer Art von Egoismus frei geblieben. Wir hören in den Vorbemerkungen zu pſychologiſchen Schriften der arabiſchen Schule gewöhnlich eine Anwendung des bekannten delphiſchen Orakels: Selbſtkenntniß führt zur Gotteserkenntniß; in der That aber galt es, aus dem Weſen der Seele ihre Zukunft abzuleiten, d. h. die Unſterblichkeit zu beweiſen, reſp. zu erklären. Für die Philoſophen beſtand ſie in der Conjunction (רבקה, Verbindung) mit dem activen Intellect, welche durch die Speculation und die Erkenntniß des Allgemeinen oder Abſtracten vorbereitet, nach Einigen ſchon auf Erden (in der Extaſe) bewirkt werden konnte. — Al-Farabi

[1]) S. B. Hammidraſch, VI, 110, 111. — Ueber andere Akiba zugeſchriebene Schriften ſ. noch Zunz, G. V., S. 405, Anm. a.

erklärte das allerdings für „Altweibergeschwätz" und brachte sich in Verruf. Die besten Köpfe beschäftigten sich mit der Conjunctionsfrage und Averroes hat sie mindestens fünfmal behandelt. Drei kleine Abhandlungen von Vater und Sohn hat Hercz herausgegeben; die größere Abhandlung kannte das christliche Mittelalter nicht, und mir ist keine Handschrift bekannt, welche die hebr. Uebersetzung (eines Anonymus) selbstständig aufbewahrt hätte. Sie ist wahrscheinlich erst in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts ins Hebräische übersetzt; selbst Caspi scheint sie noch nicht zu kennen; wohl aber findet man sie vollständig, mit einem kurzen Anhange, in dem Commentare von Mose Narboni zu beiden, beendet in Perpignan 1344 (dem Todesjahre Levi b. Gerson's, welchen Ortsgenossen Narboni nirgends nennt, worüber anderswo). Auf Narboni dürften die äußerst spärlichen Citate der nächstfolgenden Zeit zurückgehen. Nicht weniger als 110 Jahre vergingen, bis die Abhandlung des Averroes, zugleich mit dem Commentar des Narboni, wiederum eingehend erläutert wurde, allerdings in stark abweichender, fast entgegengesetzter Tendenz. Josef b. Schemtob, der Sohn des fanatischen Kabbalisten Schemtob b. Schemtob, ist ein Philosoph, der Methode, nicht dem Princip nach; seine Stellung zur selben ist in dem gedruckten כבוד אלהים und einer Anzahl ungedruckter Schriften dargelegt, welche in dem betr. Artikel in Ersch und Gruber (Sect. II, Bd. 31) besprochen sind. Der nachfolgende Artikel bietet dazu eine Ergänzung.

Josef b. Schemtob hat die Hauptabhandlung des Averroes mehrmals commentirt; man könnte fast sagen, daß er Averroes behandelt habe, wie dieser den Aristoteles, nur in umgekehrter Reihenfolge. Josef verfaßte nämlich zuerst einen großen Commentar, den er selbst als durch על המלה (wörtlich) bezeichnet, wie wir denselben Ausdruck für den großen

Comm. des Av. finden 1). Von dieſer Schrift war bisher nur der Titel bekannt 2). Man kannte ein einziges ms.; wir kennen auch jetzt nur zwei, beide nicht ganz vollſtändig: Berlin 681 Quarto, 1879 von Shapira gekauft 3), und Paris 885, am Ende unvollſtändig, auch in der Mitte an mehreren Stellen lückenhaft; was die H.S. gegen die Berliner bedeutend herabſetzt, ſie enthält von dem Text des Averroes nur die Anfangs- und Endworte der erklärten Stellen 4). Sie beginnt f. 25:

---

1) פי' ן רשד על המלה bei Saul Kohen, Brief an Abravanel f. 15 b; פי' על מלה in einem anonymen Comm. zur Phyſik in Trinity College (bei Schiller, hinter Palmer's Catalog p. 220). Joſef ſelbſt ſagt von ſeiner Erklärung einiger Stellen in כבוד אלהים f. 9: אפרשם ע"ד הפירוש על המלה שנשוב und HS. Berlin 681 Qu. S. 130 לפרש מאמר הח' מ ל ה ב מ ל ה; vgl. פי' הארוך על המלה von Averroes in כבוד אלהים 15 b; מלה במלה im Comm. zu Pr. Durans polem. Epiſtel Bl. 4 b ed. Geiger.

2) Munk, Melanges 508, Renan p. 154, ed. II und III p. 196, geben gar nichts Näheres an, Wolf III, 429: De intellectu possibili.

3) Spaniſche Hand, 334 Seiten, falſch gebunden und defect, vorangeht der kleine Commentar über dieſelbe Abhandlung (vgl. Catal. Bodl. S. 1529). Dieſe HS. iſt ſehr uncorrect; der Schreiber Moſe ſcheint ſeinen Namen durch Bezeichnung der Buchſt. משה an den Zeilenanfängen S. 44, 218, 291, 313 angedeutet zu haben. S. 1—12 gehören zwiſchen 42 und 43, S. 13—36 zwiſchen 80 und 81; alſo beginnt die HS. eigentlich S. 37 in der Mitte des kurzen Comm., der Text S. 38 אמר וגם יתבאר = S. 197 יתב' (!) אמר ונ"ל. Zwiſchen S. 6 und 7 fehlen wahrſcheinlich 8 Seiten, zwiſchen 308 und 309 nur 2 Seiten. Es hat nicht wenig Zeit gekoſtet, dieſes Verhältniß zu ermitteln. Zu den wichtigſten Belegſtellen dieſes Artikels konnte ich die Pariſer HS. vergleichen, welche im Frühling dieſes Jahres einen Monat hier auf der k. Bibliothek war; ich bezeichne letztere mit P., die Berliner mit B.

4) Den ganzen Text giebt dieſe HS. ausnahmsweiſe z. B. f. 41 b (B. S. 90), 43 (B. 95). — Lücken enthält P. z. B. f. 101 (B S. 308), 102 Z. 2 (B. 309), 104 b (B. 318), 106 bricht ſie ab (B. 324). — Eine HS. zeigte David ibn Jachja dem Saul Kohen (l. c. f. 6 d n. 11), der davon ſagt: ואראו אותו כי טוב הוא בהרחבת לשונו ורובו ככלל מחסרים. Geiger, Melo Chofn. hebr. S. 50, bemerkt dazu, daß dieſer Commentar von den Bibliographen nicht erwähnt ſei.

פירוש על המלה **לאפשרות הדבקות** להחכם השלם הפילוסוף האלהי ר' יוסף . . . תנצב"ה. י"י נחני . . דרכך. — ברוך י"י אלהי ישראל . . .

Die Einleitung geht bis f. 29 b (B. 72).

Nach dem Epigraph von B 5) ist das Buch unter politischen Unruhen verfaßt, jedenfalls vor Herbst 1454, wo der kürzere Comm. beendigt wurde.

Die umfangreiche Schrift wird eröffnet durch eine längere Einleitung 6). Das übliche Lob Gottes geht in eine historische Betrachtung über. Der unveränderliche Gott hat unendlich viele Formen entstehen lassen, deren letzte und höchste, der Mensch, alle anderen durch den Intellect umfaßt (oder begreift

---

5) ואולם אבובכר חבר ספר בהנהגת המצליח באלו המדינות הרשעות ספר קשה הציור מאד כמו שאמר עם שהוא רב התועלת כבר ראינוהו עומדנו (so) על כוונתו ומאמר א"ר אשר יעד בו לא הגיע אלינו . וזהו מה שכוננו בזה הפירוש אשר עשיתיו בעת הטרדות ובלבול הזמנים והמלכיות כוונתי בו להעמיד חכמי הדורות על מה שכוון 'ן רשד ולזה לא הארכתי (!) בענינים ילכו מתכת [מהלכת = מהלך] התוספות ויקיים בנו דבר השם והמשכילים יזהירו . . . ועד . ברך י"י לא"וא תם ונשלם ספר אפשרות הדבקות. — Josef war „im Dienste des Königs" (Catal. Bodl. p. 1529). Die Zeit der Abfassung läßt sich nicht ganz genau bestimmen. Die Wittwe des „Josef b. Schemtob Sefaradi" lebte 1484 (ms. Vat. 195). Josef schrieb Arabisches in ms. Vat. 378? (Ersch s. v. S. 93). — Zu dem Worte מצליח bemerken wir, daß Josef kurz vorher sagt: יראה ממנו שהנהגת המצליח היא הנהגת המתבודד; der Ausdruck מצליח, von הצלחה, gewöhnlich für Glück und Glückseligkeit gebraucht, erhält bei den Anhängern der Conjunctionslehre einen besonderen Sinn; hier ist es eine Variante im Texte (s. unten). Das Particip המתדבק von התדבקות ohne den correlaten Begriff des activen Intellects gebraucht z. B. Narboni im Comm. zu חי בן יקטן, s. Catal. Leyd. S. 22.

6) B. S. 55 ומהנה נתחיל בשם ה' לבאר הספר הזה אפשרות הדבקות י"י נחני בצדקתך . . . ברוך י"י אלהי ישראל; die Worte ומהנה bis הדבקות sind, wie wir gesehen, in P. in eine ähnliche Ueberschrift verwandelt. — Diese Einleitung citirt Josef später als פתיחת זה המאמר S. 22, 82, 257; vgl. שביארנו בתחלת זה המאמר S. 264, 277; בתחלת פירושו [פירושי] לזה S. 212/3; שהתבאר בתחלת זה הספר und כמו שבאר [שבארנו] בת' זה הס' S. 295, 333.

מקוף). Von den Menschen behielten nur wenige die richtigen Vorstellungen von der Natur des Hervorbringers und des Hervorgebrachten. Da der Mensch von Natur zu wissen begehrt 7), so zogen sich einzelne Denker zurück 8) und ihre Speculation führte sie zu verschiedenen Ansichten über die letzten Ursachen. Auch Pharao glaubte, wie Aristoteles, an eine erste Ursache, jedoch ohne specielle Providenz 9). Zu Pharao's Zeit war die Philosophie in Aegypten so vollkommen, wie in Griechenland zur Zeit des Aristoteles; nur diese Zeit kann Averroes am Ende des אגרת אפשרות הדבקות gemeint haben 10). Die Sendung Mosis hatte zum Hauptzweck die richtige Ansicht von der speciellen Providenz zu lehren. Nicht die Gesetze (נימוס) der

---

7) ולמה שהיה האדם בטבע יכסוף הידיעה, eine Reminiscenz aus Metaph. I, welcher man häufig begegnet; s. Anhang I.

8) כשהתבודדו והתיחדו, vgl. כבוד אלהים f. 14 b: הנהגה למיחד ומתבודד המעיין האלהי; und Titel הנהגה מיחד (sic, in ms. Mich. 581 f. 51 richtig הנהגת המתבודד), wo also עין הקורא מתיחד zu lesen ist. Der Unterschied zwischen התיחד und התבודד, welchen ich in Catal. Leyd. S. 22 (vgl. S. 19) vermuthete, ist kaum historisch zu belegen; es scheinen vielmehr aus verschiedenen Uebersetzungen, namentlich der Schriften von Averroes und ibn Tofeil, resp. ibn Badsche, oder Varianten, entstandene Synonyme. Das zu Grunde liegende arab. מתיחד gebraucht schon Maimonides (Moreh II, 286 franz.) im Sinne des ibn Badsche, wogegen Ephodi (zu III, 51 Anfang) הנהגת המתבודד anwendet, indem er auf die Abhängigkeit von ibn Badsche hinweist. — התבודדו gebraucht in ähnlichem Sinne des Isolirens von den Propheten ibn Esra (Ende des Excurses zu Exod. 3, 15). התפרד bei Simon Duran (Keschet S. 17 meiner Deutschen Uebersetzung) entspricht התפרד unten Anhang.

9) Er citirt ibn Esra [zu Exod. 8, 15], weiter unten heißt es von Pharao שהתחלת [Peripatetiker] היה על סברת ארסטו והחולכים אחריו. הכל בלתי יודעת דבר מהפרטים ואינה משגחת עניני האישים. In Kebod Elohim f. 16 behauptet Josef, in keiner Schrift des Aristot. gefunden zu haben, daß derselbe die השגחה באישים leugne u. s. w., er wisse nicht, was diejenigen, die das behaupten, dazu berechtigt habe!

10) בסוף אגרת אפשרות הדבקות שהכלדיים השוכנים במצרים בזמן הקדום, P. f. 25 b; B. S. 58 corrupt שהכלבים השורים. Die hier citirte Textstelle scheint in B. zu fehlen; vgl. kleinen Comm. S. 51: בזמן אברני וחבריו, für פרעה = פרעה?

Sabier und die הידיעות האפקורסים, die jeder Anfänger im Denken verwirft, haben die Thora Mosis nöthig gemacht, sondern die Lehren des Aristot., welche die Nationen zu verschiedenen Arten des Götzendienstes (העבודות הזרות), zur Beschwörung der Geister (הדרכי הרוחניות) und Gebrauch der Talismane geführt haben (!). Dies Paradoxon 11) wird durch Bibelstellen belegt. Das Ende der Thora schließt sich an den Anfang, welcher der Einleitung des Euclid zum Buch der Elemente gleicht (S. 64).

Daraus geht hervor (P. f. 27 b), daß die „Geheimnisse des Gesetzes" (סתרי תורה), die man, nach dem Talmud, nicht den anderen Nationen (לגוי) lehren darf, nicht die Grundlehren der Philosophen sein können, daß מעשה בראשית und מעשה מרכבה nicht Physik und Metaphysik sind, welche Christen (אדומים), Griechen und Araber (ישמעאלים) kennen 12). Die Metaphysik, obwohl „erste Philosophie" genannt, heißt so, weil ihr Studium ein späteres ist, nach Averroes Ende des Comm. zu

---

11) In der weiteren Erörterung des Gottesbegriffs citirt er (S. 60, P. 26 b) אבו חמד בס' הפלה הפילוסופים, welcher, nach dem Zeugniß des Averroes in הפלה הרפלה nicht der Ansicht Avicenna's ist. Daß Aristoteles und die Peripatetiker מציאות אלוה פועל הנמצא leugnen müssen, hat er in einer begonnenen Abhandlung (מאמר שהתחלתי בזה הדרוש) bewiesen, gegen Maimonides Moreh Ende I: כבוד חכמת תורתו התמימה ומעלת שלמות תורתו התמימה יהא מונח במקומו (S. 61). — Die eben erwähnte Monographie (auch S. 252 erwähnt) behandelte eigentlich die Weltschöpfung, nach S. 316: במאמרנו בחידוש העולם. Cod. De Rossi 1246[10] (bei Benjacob, Thes. A. 282 n. 171) enthält eine anonyme Abhandlung für die Weltschöpfung. Auch Isak b. Schemtob (wahrscheinlich Bruder Josef's) citirt seine Abhandlung über dasselbe Thema, in seinem Comm. zu כוונות, nach Catal. Paris n. 906.

12) B. S. 64. Den Grundgedanken spricht schon Mose de Leon (המשקל § 2) aus: הלא ארסטוטלים ראש המדברים בכל מקום יגיד לנו את כל דברי התורה בלחש בלא קולות וברקים וכו'. David Loria (קדמות ס' הזוהר f. 14 b) glaubt, daß Mose das Gutachten gekannt habe, welches von Hai Gaon herrühre (שערי תשובה n. 4, bei Israel Chaffan n. 5). In der That gehört dasselbe einer spätern Zeit an.

[illegible]ract. . . . 13) der Metaph., Phys. VIII, de Anima III, de [illegible]ensu III, de Animal. XVI,, insbes. Comm. zu Phys. II, [illegible]etaphys. Buch ג. Maimonides ist hier auf Abwegen [illegible]S. 65) 14), wie der Vf. in seinem כבוד אלהים bewiesen, jedoch [illegible] entschuldigen, da er zuerst „die Lichter der Thora angesteckt, [illegible]as Licht der Philosophie ausgelöscht hat" (!). [illegible]bwohl nach Maim. 15) Alles, was Aristoteles über die sublu[illegible]arischen Dinge gesagt hat, zweifellos wahr ist, so hat doch Arist. [illegible]re Gattungsnaturen nicht umfaßt (S. 66) 16), so daß er über [illegible]ie Stufen (Arten) des Leblosen (Mineral, הדומם) nur sehr all[illegible]emein redete in de Gener. et corrupt. I und II, Meteor. [illegible]V; über die Arten der Pflanzen spricht er sehr kurz, in Bezug [illegible]uf Bewegung in de Gen. et corr., von der ernährenden und [illegible]achsthum bewirkenden (מגדלת) Seele in de Anima II, so daß [illegible]verroes glaubt, Arist. habe Bücher verfaßt über [illegible]ineral (דומם) und Pflanze (והצמח), die aber nicht [illegible]is zu des Av. Zeit sich erhalten haben 17). Josef hat ein [illegible]uch der Pflanzen nach der Uebersetzung des Alexander [illegible]ies: Recension der Alexandriner] gesehen 18), ein kurzes Buch, [illegible]elches nur die Pflanzen nach allgemeinen Principien bespricht [illegible]nd von geringem Nutzen ist. In seinem bekannten Buche der [illegible]hiere bewegt er sich ebenfalls in allgemeinen Betrachtungen

---

13) Die Zahl fehlt, wahrscheinlich Buch Alpha.

14) ראינו הרב האלהי מורה צדק רחוק (רחוק ?) מאד בכל זה.

15) Moreh II, 23.

16) לא יוכל להקיף על טבעיהם המיניים (S. 66). Kürzer führt [illegible] denselben Gedanken am Ende des Buches (S. 327) aus.

17) Dieser Zweifel an der Existenz jener Bücher, welche so oft in [illegible]er Aufzählung der Schriften des Aristoteles, fast als Lückenbüßer, er[illegible]scheinen, ist beachtenswerth.

18) ואנחנו ראינו אליו (so) ספר בצמחים מהעתקת אלסכנדר (so) ספר קצר הולך בו על שרשים סללים (B. כלולים) בצמחים ימעט (B. ומעט), [illegible], S. 66, P. f. 28; אליו heißt von ihm. Er meint natürlich [illegible]as Compendium des Nicolaus.

der Gattungen 19), der gehenden, fliegenden, schwimmenden, s daß er in der Methode der Behandlung verlegen, sich mit ein facher Schilderung (?) begnügte, wie er im XI. Tractat be merkt 20). Seine Rede (S. 67) ist noch geringer und schwäche in Bezug auf die Welt des Himmels, in de Coelo et mund I und II, noch geringer und schwächer in der Welt der Intel lectualien (עולם המושכל) im XI. Tr., bezeichnet mit dem Buchst Lamed 21), der Metaph., wie es natürlich ist; denn je höher de Gegenstand, desto mangelhafter ist die Fassungsgabe unsere Intellects; übrigens ist, nach Averroes, die Erkenntniß der letz ten Gattungen und ihres Zweckes sehr schwer, beinahe unmöglich Daher mußte eine andere Belehrung durch die Schrift ein treten 22). —

---

19) Hat Schemtob die **Historia anim.** gar nicht gekannt, ode gilt sein Urtheil auch diesen X Büchern? I—X ist hebräisch nach der Uebersetzung des Mich. Scotus übersetzt (nicht Avi cenna).

20) ספרו המפורסם ס׳ ב״ח הלך בו גם [כן] על ענינים כוללים סוגים ההולך והשט והשח עד [והשט עם P.] שהוא התבהל בהמציא דרך בחקירת ענינהם ילך בו המהלך הדברי כמו שזכר במאמר הי״א מס׳ הב״ח, d. i. De partib. anim. I. (S. 66 unten, P. f. 28).

21) באות הלמד (B. אליו) הנרשם עליו (S. 67).

22) Die Geheimnisse der Schrift sind angedeutet durch besonder Beschaffenheit der Buchstaben, חסרות, מיותרות u. dergl., daher heiße es גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (S. 67), mit Beziehung auf die bekannt Stelle in der Einleitung des Pentateuchcomm. von Nachmanides (P. ha רמב״ם!), gegen ibn Esra, der die Wörter der Schrift für zufällig hält. Nach einigen Beispielen ruft er aus (S. 68): אלו ידע זה הנע והנד בארצות אולי יסתום פיו מלדבר נגד תורת ה׳ מה שדבר Alle von ihm erwähnten Aeußerlichkeiten sind für ihn Andeutungen hohe Geheimnisse, die man nicht Jedem mittheilt: לא התחלות הטבע ומספר היסודות ומספר הנקודות ובעלי הצורות, — Punkte und Figuren bedeuten hier die Geomantie oder s. g. Punktirkunst (גורלות החול), s. Zeitschr. D. M. Gesellsch. Bd. 18 S. 139, 177, Bd. 25 S. 396, 410, Bd. 31 S. 762 (dazu ms. Schönblum 117). H.B. XVII, 128. Bei Nissim b. Mose (החלוץ VII, 124) liest man: ידמה זה לענין הגורלות והשאלות בשעות ידועות . . . ויניע קולמוסו עד שיכון אל האמת. Ahron b. Josef, der Karait, erklärt ידעוני

Aristoteles hat im Buche de Anima die Forschung darüber
rsprochen 23), ob der menschliche Intellect das Intellectuale
langen könne, wodurch er ewig werde; allein es existirt keine
lche Abhandlung des Aristot., der in der Metaph. und im B.
e Anima behauptet, daß die Möglichkeit der Unsterblichkeit der
eele nur im Intellect gesucht werden könne. Der Verf. hat
e Aussprüche des Arist. über die menschliche Glückseligkeit
הצלח) im I. und X. Tractat der „Nicomachia" (Cod. Berl.
. 70 und durchweg ניקומניא) untersucht im Buche כבוד אלהים,
d unzweifelhaft bewiesen, daß nach den Principien des Arist.
e Glückseligkeit und das höchste Gut nicht auf das diesseitige
ben beschränkt sei; er hat auch dort gezeigt, wie sich die gött-
che Lehre in Bezug auf die beiden Glückseligkeiten aus-
ichnet. Es bliebe aber noch zu untersuchen übrig: ob die
lückseligkeit ewig sei von Seiten der Seele, von Seiten der
eculativen Erkenntnisse und von Seiten der Conjunction des
lischen Intellects mit dem activen Intellect, nachdem er durch
e speculativen Erkenntnisse vervollkommnet worden 24).

---

hter 18 (f. 15) המפיל גורלות או בנקודות. Josef Albo
. IV, 4) spricht von den בעלי הגורלות החוליי', nennt
Figuren נשוא ראש und שפל ראש und erwähnt Achitofel (unter
en Namen ein Loosbuch existirt, s. Cod. Hamb. 320, 325). Der
m. אהל יעקב bemerkt dazu: חכמת הנקודות נקרא כך לפי שלוקח
יד מלא חול ועושה בי נקודות כזו שאפרש בפרק u. s. w. — Josef
weist dann auf sein עין הקורא (S. 69, P. 28 b). Eine Parallele
r obigen Ausführung ist die aus Josef's דרושים ms. excerpirte Stelle
Schorr's החלוץ IV, 85.

23) S. 69 יעד זה בס' הנפש החקירה lies יעדנו בס'? P. 28 b
l. Zeile: עוד יעד בס'; weiter unten S. 20 l. Z., P. 34 Z. 9
u. החקירה ממנו (ייעד P.) יעד; im Text des Averroes S. 21
מיעד אותנו בחק, in P. 38 b אשר היה ארסטו בחקירה! Pa-
lelen aus anderen Schriften, wo dies Versprechen des Aristoteles
wöhnlich angeführt wird, übergehe ich hier.

24) שחשבו קצתם מהיות ההצלחה נצחית מצד הנפש ומצד
המושכלות העיוניות ומצר התדבקות השכל ההיולני אל הש

Ueber diese drei wichtigen Fragepunkte (דרושים) nachzuforsch
war Josef durch zeitliche Störungen (טרדות הזמן) bisher verhi
dert. Nunmehr nahm er sich vor zu beweisen, daß die Tho
den philosophischen Principien widerspreche. „Wie die israe
tische Nation, vor allen anderen, über die Natur erhoben i
durch Befolgung der Gesetze, so leitet letztere auch nach de
Tode ins Land des Lebens". Da führte ihm Gott eine Schr
von Averroes zu, klein an Umfang, groß an Inhalt und B
deutung (האיכות והמעלה) über den hylischen Intellec
genannt אגרת אפשרות הדבקות, welche jene drei Fra
punkte behandelt. Dieses Buch ist sehr tief, denn er verfaß
es in den letzten Lebensjahren (באחרית ימיו) und behandelte dar
die Geheimnisse der physischen und metaphysischen Wissenschaft
in sehr kurzen Worten, sei es daß die Natur der (behandelte
Gegenstände es erforderte, sei es, daß er diese Schrift für d
in jenen Wissenschaften Perfecten bestimmte. Josef beschlo
diese Schrift wörtlich zu erklären, die Praemissen festzustelle
die Principien zu erläutern, die Folgerungen zu praecisir
etc. 25) für jeden, der in dieser Zeit nach den Geheimnissen d
Existenz forscht, damit man erkenne, daß weder Aristoteles, n
Averroes, noch sonst ein Philosoph Beweise erbracht habe f
etwas, was entgegengesetzt wäre den Lehren der Thora und d
Tradition der Väter in Bezug auf Fortdauer der Seele (Unste
lichkeit), ferner daß diese Glückseligkeit nur auf den Wegen
Thora zu erreichen sei.

In Verbindung mit den Erörterungen im Buche ר אלהים
werde hiermit diese „heilige Arbeit" zu Ende geführt sein.

הפעל אחר השלמו במשכלות העיוניות: die gesperrten Worte fehlen
B. S. 70 — P. f. 29.

25) ...ו לפרש אותו מלה במלה ולהניח הקדמותיו ולבאר שרשיו
...דק תולדותיו ביאור סלל מקיף יוכל לעמוד עליו כל מי שירצה מעדת
...יינים והמשכילים אשר ידרשו בזמן הזה לעמוד על סודות המציאות אשר
עמדו עליהם במחקר.

Es erübrige nur noch, die Methode des Commentars zu besprechen, die allgemeinen Vorbegriffe zu behandeln, worauf der Commentar selbst in dieser Weise folgen werde: 1. Text, 2. Commentar, 3. Erörterung der Zweifel.

Es folgt zunächst eine mit Beispielen belegte, systematische Eintheilung der Commentare[26], woraus wir Folgendes entnehmen. Von Averroes giebt es (außer den eigentlichen Commentarien) zwei Arten: 1. Paraphrasen[27], wie z. B. von de Anima, Nicomachia, Metaphys., eines Theils von de Coelo et mundo und von de Generat. et corrupt., ferner de Demonstr.; 2. Erläuterung des Inhalts allein [Compendien], mit nachahmender Darstellung, wie zur Phys. und anderen Schriften. Er selbst will beide Arten verbinden, zuerst Worterklärung (פירוש על המלה), dann Sacherklärung in der zweiten Form. Er werde die Ausführlichkeit nicht scheuen und den Tadel derjenigen, welche Kürze verlangen, weil sie ihnen vermöge ihres Verstandes genügt; er schreibe für seinesgleichen und für niedriger Stehende.

Es schließt sich hieran eine weitläufige Auseinandersetzung der praemissen[28]. Josef geht aus (mit Beziehung auf Aristot. de Demonstr. I.) von dem Unterschiede des Individuellen und Generellen oder Wesens, der sinnlichen und demonstrativen Erkenntniß, welche aus jener hervorgeht (de Demonstr. Ende II), um das Verhältniß des Sinnes zum Intellect als Erkenntnißquelle festzustellen. Die Logik ist einerseits das Organ (כלי)[29] für die übrigen Wissenschaften, bietet aber auch die Grundlage (שרש מה

---

26) Diese, in ihrer Art und Ausführlichkeit fast einzige Stelle geben wir als Anhang II.

27) בעיורו דברי עם דברי ארסטו.

28) נלך . . אל ביאור הענינים אשר הם במדרגת ההצעות הראשונות. Ueber הצעה (arab. مقدمة) s. mein Alfarabi S. 13, 18, 250.

29) Diese Uebersetzung von Organon hat schon al-Farabi, s. mein Alf. S. 15.

שרשאר כה) für andere Wissenschaften, wie die speculati Wissenschaften. Hiernach wird die Natur des menschlichen Intelle untersucht, welchem die göttliche separate Perception (השגה האלהית והגבלת) angehört, ausgehend von Phys. VIII. Die menschli Form ist verschieden von der der himmlischen Körper, de Ewigkeit in sich selbst begründet ist, indem diese nur act sind, während jene zunächst als potentiel (בכח als Entelech erscheint. Die menschliche Form ist weder in ihrem Träg vertheilt, wie die der himmlischen Körper, noch vermischt, w die anderen irdischen. Sie bedarf eines Bewegers von auße der die Potenz zur Actualität bringt. Worin besteht nun da Wesen ihrer Vervollkommnung?

In der Beantwortung dieser Frage (S. 18) unterscheid Josef drei Ansichten. Alexander (Aphrodisias) hält die Form für eine Entelechie (הכנה), welche mit den Formen der Phan tasie verknüpft ist ꝛc., Themistius hält sie für eine Sub stanz, einen Intellect; Averroes stimmt Them. in der Haupt sache bei, jedoch erhält nach ihm die menschliche Form durch di Verbindung mit dem Körper eine Kraft für die intellectual Erkenntniß, während die himmlischen Formen wesentlic Intellecte sind, die, vermöge ihres Wesens sich selber wahrneh men, so wie Anderes vermöge ihrer Verbindung mit den himm lischen Körpern. Im Menschen ist der Träger des separate Intellects ein vergängliches Wesen, mit einer recipirenden Kraft so daß Actives und Passives, Geber und Empfänger, sich in ihm vereinigen. Ob es aber eine Zeit gebe, wo die Intelligen im Menschen sich zum Grade der himmlischen erhebe, darüber hat Aristoteles die Forschung versprochen, die wir nirgends be ihm finden. Averroes glaubt, diese Zeit sei gekommen (S. 21) wenn die Potenz durch intellectuale Erkenntniß alles Irdische in die Actualität übergeht, und das ist die Conjunctio (דבקות), welche das Thema der Abhandlung bildet. Nac

Alexander und den andern Erklärern liegt die Frage nicht so, sondern nach Alexander: Ob unser Intellect, als Entelechie 30), — welche durch Vorstellung des Intellectualen im Körper, das nicht seinem Wesen nach Intellect ist, zum Wesen wird, — auch das wesentlich Intellectuale, d. h. den separaten Intellect erkennen und dadurch zum Wesen werden kann. Nach den anderen Erklärern liegt die Frage so: Ob das separate Wesen, welches durch sein Wesen vorbereitet ist zur intellectualen Auffassung des Irdischen und dadurch vervollkommnet wird, auch durch Erfassung des separaten Intellects vervollkommnet werden kann.

Dies sind die einleitenden Vorbegriffe, durch welche das Verständniß der Abhandlung erleichtert wird.

Der Commentar beginnt nach der ersten Textstelle (S. 22) הפירוש זאת הפתיחה תכלול על שלשה דברים. Die einzelnen Textstücke beginnen in diesem Comm. stets אמר ץ רשד, ohne Ueberschrift oder Ziffer, aber der Commentar bezeichnet diese Alinea's als פרק (Abschnitt). Die Pariser HS. giebt nur Anfangs- und Endworte des Textes. In der letzten Parthie findet der Commentar acht Beweise für die Conjunction, wovon II und III (S. 197, 213) nur als „anderer Beweis" bezeichnet werden, im kleinen Comm. gezählt sind (IV, S. 243, V, 263, VI, 287, VII, 302, VIII fehlt in B. S. 339, vgl. den kurzen Commm. S. 43) 31); der Commentar bringt diese Beweise in strenge, scholastische Form: ויסודר המופת כן (272/3), יחובר ההיקש ק (279), und erörtert die Praemissen. Innerhalb des Commentars zu einem Textstück fangen die Sätze oder Alinea's auffallend oft mit ואולם an. Die persönlichen Bemerkungen,

---

30) אם זה השכל אשר בכח . . כמו שהוא כוחניילהשגת משכל התאר, für התאר hat B. התמיד.

31) P. 102 b עד שיהיה זה מופת שמיני.

welche dem Commentar folgen, oder ihn unterbrechen, beginne
אמר יוסף und üben eine strenge Kritik.

Josef findet nicht selten in der Argumentation des Av. ei
„Schwäche" (חולשה, 292); Av. ist verwirrt (מבולבל 33). E
zeiht Av. des Widerspruchs: er hat Avicenna verspottet, welch
den separaten Intellecten eine Zusammensetzung beilegt, inde
sie sich selbst und ihre Ursache vorstellen und demgemäß Dies
oder Jenes hervorbringen (Comm. zu Metaph.); in פלה ההפלה
gesteht er dem abu Hamid zu, daß dies abstracte Beziehung
(בחינות שכליות) seien 32), und an unserer Stelle behauptet Av
daß die erwähnten Vorstellungen Verschiedenes hervorbringe
also widerspricht er sich. „Das ist die Art dieses Mannes i
den meisten seiner Schriften"; auch im großen und mit
leren Comm. (בפירושו וביאורו) zum Tr. Lamed der Metap
spottet er des Avicenna und seiner Anhänger ob der erwähnte
Ansicht; aber im Compendium (קיצורו) der Metaph. folgt e
ihrer Ansicht. — Josef kehrt hier das chronologische Verhältni
um. — Ebenso findet er einen Widerspruch in Bezug auf di
Ursache der Tagesdrehung der 7 Planetensphären, zwischen dies

---

32) Die Widersprüche des Averroes haben eine kritische Bedeutun
Prantl hat darauf hin das Compendium der Logik und die Quästi
nen jüdischer Autoren beigelegt, was ich in meinem Alfarabi (S. 146
Pseudo-Averroes) widerlegt habe. Die Destructio destructionis b
bei Renan (Averroes p. 49 und 87, ed. III p. 65, 114) den Ve
dacht wesentlicher Interpolationen durch den jüdischen Uebersetzer hervo
gerufen (es giebt aber zwei, im Wesentlichen übereinstimmende heb
Uebersetzungen, wie ich im Leydener Catalog nachgewiesen). Ich wer
anderswo diese Frage näher besprechen; hier bemerke ich nur, daß d
ältere unvollständige lateinische Uebersetzung des Kalonymos b. Kalon
mus höchst wahrscheinlich die im J. 1497 und 1508 gedruck
ist, die ich endlich zu Gesichte bekommen habe, und zu meinem Staun
finde ich da eine, auch von Munk und Renan unerwähnte Vorred
(die ich anderswo vollständig abdrucken lasse). Darin heißt es unt
And. von Gazzali: „aut ex aliquo morbo perturbatus fu
intellectu"!

Abhandlung und dem Compend. de Coelo et mundo und dem Com. zu de Coelo II (S. 139—40). — Es ist wichtig, die Methode des Av. in diesem Buche zu kennen; es genügt ihm ein logischer (נמוקי) Beweis anstatt des demonstrativen, wenn kein demonstrativer gegen die Folgerung vorhanden ist (S. 287, vgl. S. 300: der logische Beweis genügt ihm) [23]. Zur Stelle über die Offenbarung am Sinai (S. 235) weist auch er, wie Narboni, auf Maimonides (in Moreh und in seinen „Capiteln" I und II) hin, wie auch andere von der Geachtetsten (השבי) der Nation darüber Andeutungen gegeben haben; „aber die Ansicht des Av. ist angemessener und dem israelitischen Glauben näher als die der israelitischen Weisen, denn dieser Mann ist nicht gewohnt zu leugnen, was allen bekannt ist (המפורסמות), sondern er nimmt ihre Existenz an, bemüht sich die Gründe anzugeben, so weit er vermag, und entschuldigt sich, wenn ihm die Praemissen zur Erkenntniß derselben fehlen [24]; so gebührt es sich auch (Arist. Metaph. III)." Josef vermuthet auch Fehler im Texte (S. 122). Er hebt einzelne Parthien hervor. Der Abschnitt über den hylischen Intellect als Entelechie (הכנה S. 207) ist der schwierigste in der ganzen Abhandlung, obwohl sie durchaus tief und an Dunkelheiten sehr, sehr reich ist. In derselben hat Av. wunderbare Geheimnisse offenbart über die Natur des menschlichen Intellects, des Intellectualen

---

23) Den Text in Parallele mit dem kurzen Comm. s. Anhang III.

24) S. 324 (P. reicht nicht so weit) liest man: אולם מה שאמר כמי שרגיל מפתי החכמים בחכמה הטבעית וכס' הנפש לכבדיל המעיין מסברת הפילוסופי' הקודמים שאין להם חלק בחכמה ומדעות המדברים המוייפים המופתים, ואין אני חושד 'ן רשד על זה עם הפלגת שלמותו בחכמה ולא שאלה חטענת מופתים יחשב אותם לפי טבע הנושא וזה כי לכל נושא ראוי לבקש האמת המיוחד לו לפי טבעו, כמו שזכר ארסטו בסוף הראשון ממה שאחר הטבע והחלת הראשון והשני מן ניקומכיא (ניקומכיא).

und des separaten (Intellects), die man nicht in anderen Schriften findet.

Josef's Studien sind, wie wir wissen, darauf gerichtet, die Thora Israels über die Philosophie zu erheben, und er beruft sich hin und wieder auf Bibelstellen und Sprüche der israelitischen Weisen. Aber seine Kritik basirt auf den philophischen Schriften, deren Mittelpunkt natürlich Aristoteles und Averroes bilden, aus letzterem wahrscheinlich auch die Citate des ersteren stammend, mit Ausnahme der Nicomachia (doch erwähnt Josef nirgends seinen eigenen Comm. zu diesem Buche, den er fast unmittelbar nach dem kleineren Comm. zu unserer Abhandl. verfaßte). Seine Citate überhaupt verlieren an Bedeutung, weil sie äußerst selten in wörtlichen Anführungen bestehen, sondern fast überall die Autorität für die Lehrsätze und Behauptungen bieten sollen; sie können auch theilweise dem מלחמות (B. I) des Levi b. Gerson entlehnt sein, der öfter („Levi" S. 27, 30, 86, 87, 120, 193, 194, 253 unten, 326, 333) angeführt ist, meist um ihn zu widerlegen. Da wir anderseits den Studienkreis Josef's aus seinen bisher bekannten Schriften kennen, so behalte ich eine specielle Aufzählung der hier citirten Autoren und Schriften einem andern Orte vor. Unter den wenigen jüdischen steht natürlich wieder Maimonides im Vordergrund, und zwar ausdrücklich oder stillschweigend ist es der Moreh, dessen Ansichten oft bestritten werden. Als Beispiel (ein kurzer Nebenhieb ist bereits oben S. 473 berührt) mag eine in das Herz des Systems treffende Stelle (S. 261) hier inhaltlich mitgetheilt werden.

Maimonides macht zur Bedingung der göttlichen Influenz (השפע), der Conjunction mit der activen Intelligenz, und überhaupt zur Vollkommenheit der Verirrten (הנבוכים), die Vollkommenheit des speculativen Intellects. Wir finden aber Propheten zur Zeit Isebel's, trotz der Verfolgung, während zur Zeit Eli's

Gottes Wort selten war. Zur Zeit der großen Synode wurden die speculativen Wissenschaften vervollkommnet, nämlich als Alexander, der Schüler des Aristoteles, prosperirte, und bis heute erstand kein Prophet in Israel, vielweniger unter den Nationen, trotz der Vollkommenheit des speculativen Intellects. Maimonides meint, es habe in der traurigen Zeit sich die Einbildungskraft nicht entfalten können; aber die Propheten fanden in der Zeit der Verfolgung die Offenbarung; warum war die Natur in so langer Zeit unfähig, einen Mann mit voller Einbildungskraft hervorzubringen? Auch die Conjunction, von welcher Averroes spricht, fand sich bei keinem Weisen von Aristoteles bis heute, so daß abu Nasr (al-Farabi) an dieser Glückseligkeit (הצלחה) verzweifelte (נתיאש), wie er in seinem Commentar zur Ethik bemerkt. Also hängt diese Glückseligkeit allein vom göttlichen Willen ab, nicht, wie Averroes und Maimonides meinen. „Der Hohe über die Hohen erweist Gnade wem er will."

Gelegentlich wendet sich Josef gegen die Dreieinigkeit[35]); auch Muhammeds Prophetie wird einmal scharf zurückgewiesen. Averroes berührt das Gebet[36]) und citirt ואל זה באמרו העמד התפלה לזוכרו יכו'[37]) (!) רמז יח'. Nachdem Josef Stellen aus Bibel, Gebet und Haggada für dieselbe jüdische Auffassung angeführt hat (S. 336), bemerkt er: אמנם מה שבא בתורתם המזוייפת מאלה הסתרים בעבור שהיתה תורה גנבה המניח

---

35) S. die Stelle S. 230 in Parallele mit den kurzen Comm. Anhang III.

36) S. 329, vgl. den kurzen Comm. S. 49. Die Stelle ist nachzutragen in meinem Werke Polem. u. apolog. Lit. S. 374. Vgl. dazu הפלת התפלה Phys. IV (f. 147 A der lat. Ausg. 1562), angeführt von Simon Duran, Keschet, deutsch S. 19 und Sure 29, 44 bei Averroes, Philos. deutsch v. J. Müller S. 22.

37) Dergleichen Eulogien bei Koran und Sunne kommen auch in anderen Uebersetzungen vor.

מזולתו, והתפאר כשהגיע אליו בנבואה, וכבר רמז הר"ם ז"ל בפרק מ' ח"ב אופן בחינת התורה ובחינת המניח אותה.

Von eigenen Schriften citirt Josef, außer der bereits erwähnten Abhandlung über die Schöpfung (oben Anm. 11: S. 61, 252, 316), עין הקורא (S. 69, vgl. oben Anm. 22) 38), und כבוד אלהים (S. 66, 80, 90, 117, 126, 233, 323) — wozu ich bemerke, daß die Turiner HS., welche ich für dieses Buch hielt (Add. zu Catal. Bodl. p. 1530) nach B. Peyrons Catalog (p. 243) nur Bemerkungen zum Moreh enthält, welche mit diesen Worten (Prov. 25, 2) beginnen — פירושי לאגרת אפודי (S. 235), דעת עליון (147, 253: יבוקש משם, 293, s. Ersch S. 92 n. 10, wahrscheinlich nach Vorgang Narboni's), endlich בהעתקתי למאמר הנכבד לרב ן' חסדאי (S. 235, wofür S. 212 העבד!), wonach der sonderbare Titel מאמר הנבדל, den Munk nach der Pariser HS. unserer Abhandlung für das, n. d. T. ביטול עקרי הנוצרים gedruckte Buch (H.B. VI, 3) angab, sich in eine gewöhnliche appelative Benennung auflöst.

Die Darstellung Josef's ist ziemlich breit, aber klar, wo der Text correct ist; er bedient sich auch fast nirgends ungebräuchlicher Ausdrücke, wie etwa מובט (118 b, 127, 297, 333, המובט אליה arabistisch S. 126 unten), השתלם für נשלם, schon bei Hillel b. Samuel.

Aus diesem großen Commentar zog Josef einen kürzeren aus, welchen er am 8. Tischri 215 (30. Sept. 1454) in Segovia

---

38) Die Vorrede dieses Buches hat Jellinek in קונטרס המפתח aus der Pariser HS. gegeben.

beendete [29]). Zu dem vollständigen Exemplar der Bodl. (seit 1854, Opp. Add. Qu. 21), betitelt ביאור אפשרות הדבקות הקצר, kommt ein unvollständiges in der erw. Berliner HS. vor dem großen. Das Verhältniß beider zu einander beleuchtet unser Anhang III. Daran schließen sich Commentare zu anderweitigen Stellen über den Gegenstand, worunter auch über Narboni's Commentar (Catal. Bodl. p. 1529), woraus eine Probe in Anhang V.

Anhang I.

Der Mensch begehrt seiner Natur nach zu wissen (Metaph. Anf., s. oben Anm. 7).

Levi b. Gerson, Milchamoth VI, 15 Ende: שהיתה תשוקת האדם בטבע להשגת החכמה; Elia Cretensis, Vorrede zu seiner Abhandl. de primo motore, sagt: Humanum enim est et naturale homini quaerere rerum cognitionem quantum possibile est, unde pater omnium philosophorum et maximus inquisitor physicae veritatis Aristoteles, imo inventor (? vorangestellte Variante von imitator ?) eius imitator et Commentator fidelissimus Averroys mirabilis philosophus 17 de animal. [d. h. de Generat. III, 10] conveniens est homini et naturale investigare valde de rebus in quibus possibilis est multa inquisitio et hoc vel secundum considerantis posse etc. Die Stelle, die ich anderswo vollständig mit-

---

[29]) S. den Anfang und Schluß in Anhang IV.

theile (Elia erwähnt bald darauf sein Gespräch mit Antonio Picimano und Domenico Grimani) stimmt nicht wörtlich mit Averroes l. c. f. 107 A. ed. 1562 (vol. VI pars II). — Hinc nos. . qui divina largitione populis praesidemus, generali qua omnes homines naturaliter scire desiderant, et speciali quo gaudent utilitate (Jourdain zieht vor: voluntate, welches im Briefe Manfred's!) proficere etc. liest man in dem bekannten Briefe Friedrichs II. bei Jourdain, Recherches p. 169 (ed. II p .156), bei Schirrmacher die letzten Hohenstaufen (S. 624). — Die Paraphrase der Einleitung zu dem Almanac des Prophatius (Jakob b. Machir, s. mein: Prophatii Judaei . . prooemium etc., Sonderabdr. aus dem Bullettino di Bibliogr. ecc. delle scienze matem. Roma 1876, p. 611) beginnt: Quia omnes homines naturaliter scire desiderant et maxime res occultas supremas et altas, wofür im hebr. Texte nur: לפי שרבו האנשים החפצים בחכמת התכונה. — Das Vorwort Peters III. (vielmehr IV., wie ich vermuthet, um 1360—67) zu den astronomischen Tafeln, ausgeführt von dem Juden Jacob Carsi (= קרסונו), — welches ich lateinisch und in hebräischer Uebersetzung eines Anonymus herausgegeben habe (Notices sur les tables astron. attribuées à Pierre etc. Sonderabdr. aus dem genannten Bullettino Roma 1881 p. 21 und 25, vgl. das Supplement vom April 1882, S. 27, wo Zeile 9 für 1360 lies 1367) — beginnt: Quia notorium est et manifestum quod homines naturaliter desiderant perfectionem, et perfectio quam potest homo habere in vita sua naturali ultra infusionem (so!) specialem dei est scientia. Ideo omnis homo naturaliter desiderat scire etc. Hebräisch: לפי המוורסם והנראה האנשים בטבע יתאוו השלמות והשלמות שיוכל אדם להשיגו בחייו הטבעיים מבלתי עזר אלהי פרטיי הוא החכמה ולזה כל אדם בטבע יתאוה וישתוקק לחכמה וכו'.

Im Juni 1881 schrieb mir Enr. Narducci, Bibliothekar der

Aleſſandrina in Rom, daß der Prolog des Prophatius [d. h. der Paraphraſis] eine Analogie finde in dem Anfange der Vorrede des Buches L'Aquila volante, welches man dem Leonardo (Bruni) Aretino beilege, und das vielleicht pſeudonym ſei, ſ. Mazzuchelli, Gli scritti d'Italia, Artikel Bruni, am Ende des Schriftenverzeichniſſes; Paganino, deſſen Ausg. Ven. 1529 erſchien, war nicht der erſte, welcher das Buch dem Bruni beilegte, wie Manni (bei Maz. l. c.) annimmt. Narducci meint, es verlohnte ſich, die Quellen der Vorreden des Mittelalters zuſammenzuſtellen, unter welchen Ariſtoteles und Plato eine Hauptrolle ſpielen. Hieher gehört der im J. 1495 gedruckte Commentar über Sacrobosco, de Sphaera, welchen Michael Scotus auf Verlangeu Friedrichs II. verfaßt haben ſoll; ſ. darüber Wüſtenfeld, Ueberſ. arab. Werke S. 100. Der Anfang lautet bei Jourdain p. 132 (ed. II, 126): Sicut dicit philosophus (Leclerc, Hist. de la medec. arabe II, 452 druckt: philosophia!) in principio; der „philosophus" iſt bekanntlich Ariſtoteles. Ob die Metaphyſik gemeint iſt? Ich kann das betr. Buch augenblicklich nicht auftreiben. Die Stelle der Metaphyſik hat noch ein ganz beſonderes Intereſſe, indem bekanntlich der Anfang des erſten Buches den Arabern fehlte, alſo das Citat aus anderen als arabiſchen Quellen ſtammt. — Baruch ibn Jaiſch in der Vorrede zur Ueberſetzung der Metaphyſik aus dem Lateiniſchen (H.S. Mich. 421) bemerkt: לק אמר החכם בי"א מספר בעלי חיים כי יתחר נכסוף לידע טעם מהדברים הנכבדים והמעולים וכ', d. i. de Partibus animal. Anfang.

(Schluß folgt.)

Corrigenda.

In dem Gedichte Abr. b. Esra's S. 424 Z. 3 lies יקים und Z. 7 כבשם; S. 425 Z. 11 תנחמני, Z. 18 בן; S. 426 Z. 16 sein . . . אשרי. — In dem Verzeichniſſe ſeiner unbekannten Dichtungen gehört אראלים S. 428 Z. 21 vor והשמלים Z. 23 und hier אתעורר vor ואשורר Z. 25; daſ. כותרתי vor באולימה Z. 26 und מלכותי vor בראשית ארך Z. 27. S. 429 gehört צורה Z. 6 vor והדיותני Z. 8 und hier אמונים vor יכוננו Z. 9.

Dr. Egers.

Abhandlungen.

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia.

(Fortsetzung und Schluß.)

Cap. IXL. Ueber Edom. — V. 7 אכדה עצה מבנים muß man selbstverständlich מִבְּנוֹנִים, wie LXX haben ἀπὸ συνετῶν.

V. 8 נֻסוּ הָפְנוּ הָעֲמִקוּ לשבת sind die beiden letzten Verba ebenso Imperat. wie das erste, und wie V. 36. Also zu l. הָפְנוּ הָעֲמִ[illegible]. Im 2. Halbv. אד עשו הבאתי עליו scheint אד „das von Esau ausgegangene Unheil bringe ich über ihn", zu bedeuten; עת פקדתיו, gewiß zu l. פְּקֻדָּתוֹ.

V. 9. Ueber das Verhältniß der Verse hier zu den gleichlautenden in Obadja vgl. weiter unten. Jedenfalls können die Unregelmäßigkeiten hier wie dort richtig gestellt werden. Also [illegible] הֲלֹא ישאירו statt לא, und auch vor השחיתו דים dieselbe affirmative Negation zu setzen הלא.

V. 10 וְנָחְבָה ist eine Unform zu l. וְנַחְבֹּה, nämlich Infinit. — Für ואינו zum Schluß zu l. mit Pesch. ואינם.

V. 11 עלי תבטחו als Femin. im Plural zu l. תבטחנה.

V. 16 תפלצתך ist noch unerklärt, ganz correct kann das

Wort nicht sein, da es mit einer Feminin-Endung nicht c
gruent mit dem Verbum ist. — Jedenfalls fehlen hier
Verstheile, welche in der Obadjanischen Parallele stehen, 1
welche Pesch. noch erhalten oder ergänzt hat: כי יורידני ארץ u
ואם בין כוכבים.

V. 19 הנה כאריה יעלה bezieht sich auf Nebuchadnezar,
V. 22 הנה כנשר יעלה. Erwähnt ist sein Name ausdrücklich
der Droh-Rede über Kedar 49, 30. Unter אל נוה איתן ist w
das felsige Petra סלע zu verstehen, in der Urbedeutung
Wortes איתן als harter Fels. ארגיעה ist adverbial zu v
stehen, eigentlich עד ארגיעה. Die Form אריצנו hier ist richti
als in der Parallele (50, 34) אריצם, da es sich auf Nebuch
nezar bezieht. מעליה hier und Parall. gewiß fehlerhaft st
עליה, wie Targum noch hat איתיהן ע ל ה.

V. 20 צעירי הצאן gewiß incorrect: „Die Geringsten
Heerde"? Aber die Chaldäer werden doch als mächtig gesch
dert! Targum hat תקיפי עמא, „die Mächtigsten". Ob viellei
zu l. עִצְּרֵי הַצֹּאן? Vgl. Zacharia 13, 7 שובי ידי על הצעירים
wo entschieden zu l. הָעֲצֻרִים.

Vier VV. sind hier, wie angegeben, gleich Obadja: 9
ein Theil von 10) 14—16. Hat sie Jeremia von Obadja
lehnt oder umgekehrt, dieser von jenem? Die Ausleger g
dabei auseinander. Sicher ist, daß das ganze Stück über E
von Jeremia stammt; dafür zeugt besonders V. 12, welcher
auf die echt Jeremianische Droh-Prophezeiung 25, 15 f., 2
bezieht. Daraus ist aber nicht zu folgern, daß Jeremia
Obadjanischen VV. entlehnt habe, weil er überhaupt von ä
Propheten Verse und Verstheile entlehnt, und daß demge
Obadja älter sei als Jeremia, wie mehrere Ausll. vorschnell
folgert haben. Das ist nämlich ganz unmöglich. Denn
ganze Obadjanische Stück, wenn es als einheitliches Ganze

ßt und nicht (mit Ewald) in heterogene Fragmente zerstückelt den soll, reflectirt entschieden den Untergang Jerusalems, die nsportation des Volkes und die Schadenfreude der Idumäer r diese ihren Nachbaren, den Judäern, widerfahrene Kata- phe. Mit einem Worte Obadja prophezeite nicht lange nach Exil und verkündete den Schadenfrohen und nach der Erb- ft Judäa's lüsternen Idumäern Vergeltung und Unheil. lich prophezeite er später als Jeremia. Andererseits ist es so sicher, daß die Parallel-Verse bei Obadja ursprünglich . Ganz besonders zeigt die Originalität in der Vergleichung bja V. 5—6 mit Jeremia in V. 9—10. Aber Jeremia hat diese VV. von dem nachexilischen Pro- en Obadja entlehnt — was unmöglich ist, — sondern die e liegt ganz anders. Es hat sich gezeigt, daß in Jeremia r viele Einschiebsel aus der exilischen Zeit eingestreut sind. uch diese 4 VV. sind entschieden Einschiebsel aus späterer Zeit, m dem begründeten Groll gegen Edom Luft zu machen. Die- s Volk hatte sich bei der Katastrophe aufs Feindseligste gegen as Brudervolk Juda gezeigt. Daher haben ihm die nachexili- hen Propheten Untergang verkündet. Obadja, Ezechiel (25, 2 f., 35) und der anonyme Prophet (Jesaia 34). Psalm 137 flectirt besonders diesen bittern Groll der Judäer gegen das rfide Edom. Aus demselben Grunde hat ein Späterer inner- alb der Jeremianischen Strafrede gegen Edom drastische VV. us Obadja gegen dasselbe eingeschoben. Diese Interpolation noch erkennbar. Zieht man nämlich die VV. 14—16 ab, so kt V. 17 sinngemäß an V. 13, ergänzt und steigert ihn. iesen Zusammenhang stören die VV. 14—16; sie sind also cht ganz geschickt eingeschoben und zwar von einem Späteren. lles Uebrige in diesem Cap. dagegen ist echt Jeremianisch.

V. 23 f. Ueber das Reich Damaskus. כים ראגה ist schlechterdings unerklärlich. Targum hat in

zwei verschiedenen Versionen כְּיַמָּא, also jedenfalls zu l. ים
Dieses erinnert an die Parallele Jesaia 57, 20 ים נגרש כי
השקט לא יוכל.

V. 24 רטט. Dieses Hapaxlegomenon ist durchaus nic
gesichert, eben so wenig wie das von den Ausll. dafür hera
gezogene רתת. Hier wohl zu l. רעדה.

V. 25 איך לא עזבה ist nicht verständlich. Es giebt kei
Parallele im Hebräischen, daß ein Ausruf der Verwunderu
mit der Negation verbunden wäre, wie man etwa im Deutsch
sagt: „wie ist nicht verlassen!". Das Wörtchen לא ist wo
das Fragment eines halbverwischten Verbums. קרית משושי m
Suffix ist nicht ganz richtig, sonst müßte das voraufgehen
Parallelglied lauten עיר תהלתי. Pesch. hat einfach: ריתת משוש

V. 26 לכן ist wie oft gleich אכן, wie die Masora einm
angiebt (o. S. 97).

V. 27 ist eine nicht wörtliche Entlehnung von Amos 1, 4

V. 28 f. über Kedar. Diese Landschaft, wo die
קדם gehaust haben, ist entschieden die Haurangegend mit de
daran stoßenden Gebiete Felsen- und Höhlenreichen Trachoniti
Darum wird von dem Volke gesagt, daß es keine Festungstho
und Riegel habe, d. h. sie nicht brauchte; es war ein Trogl
dytenstamm (V. 31). Die Hauptstadt dieser kedarenischen Lan
schaft hieß חצור, ebenso wie die ehemalige Hauptstadt
Nordpalästina. Die בני קדם oder, was dasselbe ist, die קדר
trieben Viehzucht, besaßen zahlreiche Heerden (צאן קדר) und an
Kameele. Sie werden auch קדמוני genannt. Auf dem Zuge v
Damaskus nach Süden und Westen mußte Nebuchadnezar au
die Haurangegend ins Auge fassen. Kedar ist daher situation
gemäß an Damaskus angereiht.

V. 32 וזרתים לכל רוח קצוצי פאה ist unverständlich. Pes
hat den Zusatz בית קציצי פאתא, was aber ohne weiteres eb
so wenig einen verständigen Sinn giebt. Aus 9, 25 ist ab

sichtlich, daß die Völkerschaften, welche sich durch abgeschnittenes Kopfhaar von andern unterschieden, in der Wüste gehaust haben. ועל כל קצוצי פאה הישבים במדבר. Herodot berichtet von den Arabern, welche nördlich von Aegypten wohnten, in dem nordwestlichen Winkel der Sinai-Halbinsel, also in der Wüste, daß sie die Gewohnheit hatten, das Haupthaar rund abzuscheeren und besonders an den Schläfen (3, 8): *κείρονται (οἱ Ἄραβες) δὲ ὑποτρόχαλα, περιξηροῦνες τοὺς κροτάφους.* (Die Stelle ist bereits von ältern Exegeten zur Erklärung קצוצי פאה herangezogen worden, auch bei Gesenius Thesaurus ad vocem פאה). Es ist also sicher, daß die Kopfbeschorenen Araber in der Wüste nördlich von Aegypten, etwa in מדבר שור gehaust haben. Wenn es also hier von den Kedaranern heißt, sie werden nach allen Seiten hin zerstreut werden mit dem Zusatze קצוצי פאה, so muß dieses die Gegend bezeichnen, wohin sie zerstreut werden sollen. Hier fügt sich die syrische Uebersetzung treffend an: בית קציצי פאתה, und zwar das Wort בי, wie öfter, abgekürzt von בינת = zwischen. Also הרחים לכל רוח בין קצוצי פאה „ich werde sie zwischen die Hauptgeschorenen nach der Wüste zerstreuen". — das. ומכל עבריו, nach Pesch. zu l. עבר oder עבריהם nach LXX.

V. 34 f. über Elam. Es ist bereits angegeben, daß der Elam, das weit abgelegen von Juda war, und mit dem dieses in keinerlei Beziehung stand, nur deswegen eine Drohweissagung verkündet ist, weil es durch seine kriegerische Haltung gegen Nebuchadnezar diesen verhindert haben muß, das Strafgericht über Juda und dessen Nachbarvölker zu vollziehen. Wenn Elam gedemüthigt sein wird, werde Nebuchadnezar Spielraum haben, seine Eroberungen im Westen fortzusetzen. Da es nicht zu den Nachbarvölkern gehörte, so steht mit Recht die Drohrede gegen dasselbe zum Schluß. Die Reihenfolge der Reden gegen die fremden Völker ist also im hebräischen Text

durchaus sachgemäß: Zuerst das zur Empörung reizende Aeg
ten, dann das benachbarte Philistäa, darauf Moab, Amm
und Edom, weiter die geringfügigen Länder Damaskus, das
der assyrischen Eroberung keine Bedeutung mehr hatte und
einem Kleinstaate gesunken war, und gegen Kedar, und z
Schlusse gegen das weit abgelegene Elam. Die zwei Kap
50—51, welche nicht Jeremianisch sind, wie weiter angege
wird, stehen daher ganz zum Schlusse der Strafreden gegen
fremden Völker. Gegen diese Reihenfolge ist nichts einzuwend

Verworren dagegen ist die Reihenfolge dieser Reden in
Texte, welcher dem griechischen Uebersetzer vorgelegen hat. Zu
Elam. Aus welchem Grunde? In der Aufzählung der Völ
welche den Giftbecher trinken sollten (25, 10 f.), steht El
hinter den Nachbarvölkern Juda's. Ferner folgt im grie
schen Texte auf die Strafrede gegen Aegypten die auf Bab
nien — was gewiß so unpassend als möglich ist. Auf Bab
nien folgt, wieder verkehrt, Philistäa, dann Edom und dar
Ammon, Kedar und Damaskus (vgl. o. S. 468 zu V. 28) und g
zuletzt Moab, getrennt von Ammon, mit dem es sonst im
zusammen genannt wird. Trotz dieser Ordnungslosigkeit
theidigen noch einige Ausleger gedankenlos die Reihenfolge
griechischen Texte. Bemerkt sei nur noch, daß die syrische
sion dieselbe Reihenfolge hat wie der hebräische Text.

Zum Texte der Verse über Elam ist noch zu bemer
K. 36 והיה רעי ולא zu l. עי, das ה dittographirt.

V. 38 ושמתי כסאי בעילם. Soll Gott seinen Thron in E
aufschlagen und daselbst residiren, etwa wie auf Zion? S
kann ganz unmöglich der Sinn des Propheten gewesen
Gewiß muß man dafür lesen כסאו, auf Nebuchadnezar bezo
Seinen Thron werde ich in dem gegen ihn kriegführen
Elam aufschlagen, d. h. er wird es besiegen und in Besitz neh

Cap. L—LI über Babel. Die Autorschaft dieses gro

Stückes Jeremia zu vindiciren, dazu gehört eben so viel Eigensinn, wie dazu die Echtheit des zweiten Theils Jesaia's zu behaupten. Beide reflectiren zu deutlich die exilische Zeit, ja das erstere Stück erwähnt noch unzweideutiger die Kriegsvorbereitung, der Meder gegen Babel, als der letztere. Man ist also eben so berechtigt, von einem Deutero-Jeremia zu sprechen, wie von einem Deutero-Jesaia, wie die meisten kritischen Ausleger annehmen. Nur während bei dem letztern Jesaia's Name nicht vorgesetzt ist und die Reden anonym eingeführt werden, ist bei dem erstern im Anfang Jeremia's Name genannt und zum Schlusse angegeben: Jeremia habe diese Strafrede gegen Babel schriftlich nach Babylon gesendet. Dem exilischen Verfasser oder dem Ueberarbeiter desselben lag viel daran, den Lesern die Ueberzeugung beizubringen, daß Jeremia selbst diese Strafrede verfaßt, weil es galt, die verzagten Herzen, welche an der Erlösung aus Babel verzweifelten, aufzurichten, mit Hoffnung zu erfüllen, und die Sehnsucht der Exulanten zur Rückkehr in die Urheimath anzufachen und zu steigern.

Der Verf. hat sicherlich in Babylonien gelebt, und es ist ein drolliger Einfall Ewald's, daß er in Palästina geweilt habe, wohin vorher Exulanten ausgewandert sein sollen. Abgesehen davon, daß die im Exil verfaßten Schriften den Zustand dieses Landes während dieser ganzen Zeit, Jerusalem und die Städte Juda's, als „verödet ohne Menschen und Vieh" schildern, so zeigt der Verf. eine so außerordentliche Vertrautheit mit babylonischen Verhältnissen, wie sie nur ein Einwohner gehabt haben konnte.

Das Verhältniß dieses Deutero-Jeremianischen Stückes zu den anderweitigen exilischen prophetischen Schriften wird sich im Verlaufe herausstellen.

V. 4 דרך הָנָה פניהם braucht durchaus nicht zu bedeuten „hierher", um daraus zu deuten, der Verf. habe auf Zion

geweilt, — was doch unmöglich ist, da צִיּוֹן zu dieser Zeit ציון eine Einöde war. הנה bedeutet auch „dorthin“, wie au der Redeweise הֵנָּה וְהֵנָּה folgt. Uebrigens galt dem Verf. Zio wohl als die eigentliche Heimath, wo er in Gedanken weilt und er konnte auch in diesem Sinne הנה gebraucht haben. — ונלו ist gewiß verschrieben statt וְנִלְוָה und ברית עולם steht fi בבריה, da ב vor ב öfter weggelassen wird.

V. 7 נוה צדק ומקוה אבותיהם ה׳ ist im Zusammenhange dun kel. Targum hat אתרחקו ממדור קודשיה. Das giebt den richtige Sinn; man muß also lesen מנוה צדק וממקוה אבותיהם, uud ה׳ zu Schlusse, welches LXX nicht haben, ist zu streichen.

V. 11 כי תפושו כעגלה דשה ist etymologisch nicht sicher z erklären. Denn das Verbum פוש kommt nur hier und Malead 3, 20 ופשתם כעגלי מרבק vor, dagegen Nahum 1, 18 נפשו עמך i verschrieben für נפצו. An den beiden Stellen scheint es die Be deutung zu haben: „ausgelassen sein, hüpfen,“ wie LXX si wiedergeben. — דשה scheint für דְשֵׁאָה zu stehen, (grasreich) grasgefüttert, Pes. עגלא דפטמא:

V. 12 הנה אחריה גוים מדבר, die Verallgemeinerung ist auffal lend. Soll ja hier nur Babel mit dem grausigen Strafgerich bedroht werden? Ob nicht zu l. אחריה כשדים? Dann wäre da Subject für V. 13 לא תשב gefunden, das sonst fehlt.

V. 14 ידו אליה. Pfeile schleudern wird mit ירה bezeichnet auch Loose werfen ירה גורל (Josua 18, 6). Folglich giebt es kei Verbum ידה für „werfen“. Also hier ידו אליה leg. יְרוּ; dreima ידו גורל leg. ירו. Klagelied 3, 53 וידו אבן בי leg. וירו.

V. 21. על הארץ מרתים עלה עליה ist außerordentlich dunkel „Ueber das Land Doppeltrotz“, wie Ewald es wiedergiebt ist heller Unsinn. Offenbar steckt in מרתים ein Vokativ, auf den sich die Imperative עלה · · חרב והחרם beziehen. Das Wort is also stark beschädigt. Pesch. hat im Eingang סקו על ארעא

Folglich iſt im Anfang das Verbum עָלָה ausgefallen: עלה על הארץ. Iſt nun מרחים Vokativ, ſo könnte man vielleicht emendiren מְדַי קום עלה עליה, — oder ſonſt wie. — פקוד iſt der Name eines babyloniſchen oder aſſyriſchen Volksſtammes nach Ezech. 23, 23; Ewald's Ueberſetzung „Strafheim" iſt Unſinn.

V. 36. Die Ausll. ſtört die Incongruenz des Genus nicht im Geringſten. Das Land כשדים iſt ſelbſtverſtändlich Feminin, und ſo ſtehen auch ſämmtliche Suffixe in den voraufgehenden und nachfolgenden VV. in dieſem Genus. Nur in dieſen VV. אל סוסיו ואל רכבו Mascul. Das kann unmöglich richtig ſein. Man muß alſo leſen חרב אל סוסים ואל רכב ואל כל הערב אשר בתוכה.

V. 38. Der Prophet hat ein ſchönes Wortſpiel gebraucht חֶרֶב . . . חָרֵב und חָרֵב אל מימיה, Ewald giebt es aber lächerlich wieder: „Schwert gegen ihre Waſſer" (auch in der 2. Edition)!

V. 39 ובאיים יתהללו, Peſch. ובשתברא משתברין, Targ. ובטעותא משתבחין. Sie laſen alſo ganz richtig וּבְאֱלִילִים יִתְהַלָּלוּ. Indeſſen kann auch יתהללו richtig ſein: „ſind ſie vernarrt". LXX haben ἐν νήσοις, nämlich איים.

V. 39—40 erinnern an Jeſaia 13, 20—21 und zum Theil an 34, 14—15. Sämmtliche drei Stücke ſtammen aus der exiliſchen Zeit. Nennen wir das zuerſt genannte in Jeſaia enthaltene Stück Cap. 13—14 Trito-Jeſaia (denn es unterſcheidet ſich zu auffallend von Deutero-Jeſaia, als daß man es dieſem vindiciren könnte), das Stück 34—35 nennen wir das idumäiſche. Abgeſehen von dem Letztern, ſo iſt die Abhängigkeit der Deutero-Jeremianiſchen Partie von Trito-Jeſaia oder umgekehrt augenſcheinlich. Welches iſt nun Original und welches Entlehnung? Einige Momente ſprechen für die Priorität von

Tr.-Jes. In diesem ist der Kriegszug der Meder gegen Babel noch fern (13, 1—5; 17; 22). Dagegen scheint er in Deut.-Jerem. schon angebrochen gewesen zu sein (51, 31; 46). Bei dem Erstern erscheint der letzte König von Babel (Naboned) noch in der Fülle seines Hochmuthes und seiner Ueberschätzung (14, 13), dagegen bei dem Letztern bereits verzagt (50, 43). Trito-Jes. hat demnach mehrere Jahre vorher von Babels Untergang verkündet, und Deut.-Jerem. hat von ihm die Schilderung von der bevorstehenden Verödung Babels entlehnt. Aelter als Beide ist das idumäische Stück in Jesaia, und jünger als sämmtliche drei Stücke ist Dentero-Jesaia, da er bereits den Namen des Eroberers Cyrus nennt, während jene noch nichts von ihm wissen, ja Deut.-Jerem. spricht gar von mehreren Königen von Medien (51, 11), welche zur Zerstörung Babels heranziehen.

V. 44—46 ist offenbar entlehnt von der echt Jeremianischen Prophezeiung über Edom (o. S. 482), und nur geändert, was auf Babel nicht passen würde. צעקה כים סוף wäre anatopisch von Babel gebraucht; daher geändert in תעקה בגוים.

Cap. LI. Fortsetzung des Frühern.

V. 1. כי הוי עליה מסביב ist nicht recht geschmackvoll. LXX *οὐαὶ ἐπὶ*. Das würde lauten כי הוה עליה.

V. 3. אל ידרך ידרך הדרך קשתו ואל יתעל בסריונו ואל תחמלו ist höchst dunkel. Weil Ewald weder mit der Präposition אל noch mit der Umwandlung derselben in die Negations-Partikel אל einen Sinn herauszubringen vermochte, hat er eine Bedeutung des Wörtchens ersonnen, das seine exegetische Art charakterisirt. „Man muß es also für ein Ortswörtchen halten, verwandt mit dem aramäischen הל und הלא“ !!! Er übersetzt demnach den V.: „Hier spanne man den Bogen, dort stecke man sich in seinen Harnisch“. Pesch. und Targum haben aber das Wörtchen אל als Negation gelesen: ולא . . . לא נשלא מן דשרא

נשלח שרינה. Targ. ולא יסק : · · לָא ימחת. Und in der That kann es nur die Negationspartikel sein. Ueber die Verwechselung der Präposition אֶל (על) mit אַל (vgl. Jg. 1881, 230 f.). Nur muß ידרך emendirt werden. Die Copisten, welche aus Nachlässigkeit ידרך zweimal geschrieben, haben auch das Verbum verschrieben statt יִחְשֹׂךְ, „zurückhalten". Das Verbum יתעל, welches unmöglich von עלה im Hitpael deriviren kann, läßt sich nur erklären durch phonetische Verwechselung der Liquida ל mit ר (wie Hiob 6, 16 עלימו יתעלם שלג leg. יתערם), also יִתְעָר statt יתעל, „sich entblößen, entledigen" seines Harnisches. Richtig P. נשלח. Der V. muß also lauten אַל יחשך הדרך קשתו וְאַל יתער בסריונו, wie 50, 14 אל תחמלו על חץ.

V. 5 כי לא אלמן ישראל · · · כי ארצם מלאה אשם מקדוש ישראל. Zweierlei Begründungen für das wohlverdiente Strafgericht über Babel, die aber nicht recht verständlich sind. Was soll dabei die Bemerkung, daß Israel und Juda nicht verlassen seien? Und gar erst die andere Motivirung, daß ihr Land voll sei von Schuld! Endlich ist מקדוש ישראל völlig unverständlich. Den Sinn haben die älteren jüdischen Commentatoren und namentlich Kimchi errathen, daß nämlich ארצם sich auf die Chaldäer bezieht (man ist auch berechtigt ארצה zu l., da ם und ה öfter verwechselt werden, z. B. בה mit בם) und daß מקדוש ישראל bedeute die Schuld, welche Chaldäa an dem heiligen Volke begangen habe: ממה שעשו בעמו (Kimchi). Aber מקדוש ישראל enthält diesen Sinn keineswegs, man muß also lesen מִקְדְּשֵׁי ישראל, „an den Heiligen, Frommen Israels, den Trauernden um Zion" in Babylonien hat sich Chaldäa, oder der König vergangen, indem sie der Peinigung überliefert wurden (vgl. Jesaia 43, 28: ואחלל שָׂרֵי קדש). So sind die zweierlei Begründungen logisch. Die Chaldäer werden gezüchtigt werden, weil ihr Land

voll iſt von Verſchuldung an den Heiligen Iſraels, und weil Iſrael niemals ganz verlaſſen von Gott iſt.

V. 13 בא קץ אמת בנעך, allerdings iſt אמת eine Corruptel, aber ſie durch שבת auszubeſſern (wie Ewald vorſchlägt), wäre geſchmacklos. Man muß l. מַטֵּה.

V. 15—19 iſt wie 10, 12—16, aber der Anfang iſt zu abrupt und ohne die geringſte Verbindung mit dem voraufgehenden. Nimmt man dazu die in Cap. 10 voraufgehenden Verſe, ſo hat die Partie einen Eingang. כה אמר ה׳. Sämmtliche Verſe daſ. gehören hierher, und ſind nur dorthin verſprengt worden (vgl. o. S. 103). Es iſt die Begründung deſſen, was geſagt wurde. נשבע ה׳ בנפשו. In wie fern wird ſich Gottes Eid erfüllen? Darauf paßt ה׳ אלהים אמת . . . מקצה תרעש הארץ; dieſem wird die Eitelkeit des Götzenthums entgegengeſetzt.

V. 97 ממלכות ארדם מני. Ein Land מני iſt nicht bekannt, aber Peſch. und Targum haben es richtig wiedergegeben ארמני, Armenien, alſo zu l. הרמני.

V. 32 והאנתים שרפ iſt gewiß incorrect; vielleicht zu l. והארמנים, die Burgen, welche die Furten beſchützen ſollten.

V. 35 חמסי ושארי iſt unverſtändlich. חמסי bedeutet die mir angethane Gewalt. Wohl zu l. חֲמַס שארי, das meinem Leibe angethane Leid (ſo auch Abraham Krochmal).

V. 39 בחמם אשית את משתיהם, das erſte Wort kann nicht Verbum ſein und nicht Hitze bedeuten, ſondern zu l. בְּחֻמְאָה „mit Gift“. Auch יעלו paßt nicht recht; vielleicht zu l. יֵעָרְלוּ, betäubt werden.

V. 46 ובא בשנה השמועה l. שמועה . . . ובאה. Das ה homoteleutiſch angefügt. Der Sinn iſt aber nicht vollſtändig. In wie fern ſollen ſie ob der unglücklichen Nachrichten und der eintretenden Anarchie nicht fürchten? Das ergänzt der folgende Vers

לכן und zu ergänzen הנה ימים באים vor אניד לכם. Die Unheilsbotſchaften betreffen lediglich Chaldäa und ihre Götzen.

V. 39. · · · גם בבל לנפל חללי ישראל גם לבבל iſt von Ewald und anderen Ausll. vollſtändig verkannt worden. Die richtige LA. geben Peſch. und zum Theil LXX. Die Erſtere: ואף בבבל נפלן קטולי ישראל ואף מן בביל נפלן קטולי כבלה ארעא. Bei Letztern, in denen die VV. 46 bis Anfangs 49 fehlen, lautet der Schluß; *καὶ ἐν βαβυλῶνι πεσοῦνται τραυματίαι πάσης τῆς γῆς*. Auch Targum hat בבבל. Zunächſt iſt zu bemerken, daß die Conjunction גם גם in einem Satzgefüge bedeutet: ſo wie, ſo auch, wie V. 12. גם עשה ה' גם זמם, ſo wie Gott es beſchloſſen, ſo hat er es ausgeführt. Sodann müſſen einige Wörter in dieſem V. emendirt werden. גם בבל zu l. בבבל (ב ausgefallen), לנפל iſt das ל homoteleut. davon abzuziehen, bleibt נפל leg. נָפְלוּ. Im letzten Halbvers נפלו LXX *πεσοῦται*, Targum ישרמון (Futurum) zu l. יפלו. Alſo das Ganze גם בבבל נפלו חללי ישראל גם לבבל יפלו חללי כל הארץ. So wie in Babel die Leichname Iſraels fielen, ſo werden auch die Leichen des ganzen Landes Babel fallen. לבבל · · חללי כל הארץ iſt eine Inverſion ſtatt חללי כל ארץ בבל.

V. 58. Der aus Habakuk 2, 13 b entlehnte und ein wenig modificirte Vers iſt als Schlußbemerkung zu den Strafreden über die Völker hinzugefügt, und zwar von Diaſkeuaſten. Er bildet den Schluß zu der Aufſchrift 46, 1 אשר היה דבר ה' על הגוים und dazu · · · תגע עמים בדי ריק ויעפו. — Krochmals Emendation בדי שוא ſtatt בדי אש iſt ſehr anſprechend, weil der Parallelismus dadurch concinner klingt. Dann müßte dieſelbe Emendation auch in Habakuk gemacht werden. — Selbſtverſtändlich muß man leſen יַעֲפוּ ſt. ויעפו.

V. 59—64. Die Erzählung von Jeremia's Auftrag, dieſe geſchriebene Strafrede in den Euphrat zu ſenken, iſt ein noch ſpäterer Zuſatz, um die Echtheit der Autorſchaft Jeremia's zu documentiren.

Zum Schluß dieses Stückes war ursprünglich der Habakuk'sche Vers über die eitle Bestrebung der Völker hinzugefügt. Diesen Vers hat ein Späterer, weil er bereits voraufgehend angefügt war, weggelassen, hat aber das letzte Wort יעף oder ויעף V. 64 gedankenlos stehen gelassen. Dieses Wort stand auch in dem Texte, welchen der syrische und chaldäische Uebersetzer benutzt haben. Dagegen hatte es der griechische Vertent nicht vor sich.

V. 59 בלכתו את צדקיהו ist auffallend. Sollte der judäische König im 4ten Jahre seiner Regierung eine Reise nach Babel gemacht haben? Unmöglich. Daher empfiehlt sich die LA. der LXX παρὰ Σεδεκίου, d. h. מאת צדקיה. Seraja sei vom König Zidkija zur Reise beordert worden. Das Targum hat ähnlich בשליחות צדקיה. Nach Pesch. dagegen wäre Seraja mit Zidkija nach Babel gereist. Da es aber dem Vertenten oder dem hebräischen Copisten ebenfalls auffallend schien, daß Zidkija im 4ten Regierungsjahre die Reise nach Babel gemacht haben sollte, so änderte er die Zahl 4 in die Zahl 11 בשנת חדעסרא, d. h. zur Zeit von Zidkija's Gefangenschaft sei Seraja ebenfalls dahin gewandert und habe von Jeremia den Auftrag erhalten. Diese LA. ist jedenfalls falsch.

V. 60. Seraja war שר מנוחה, gewiß nicht Lagerfürst oder Reisemarschall (wie Ewald übersetzt nach Pesch. רב משירותה), sondern richtig ist nur die LA. der LXX: ἄρχων δώρων, d. h. שר מנחה. Er habe angeblich von Zidkija die Sendung gehabt, dem König von Babel Vasallengeschenke zu überbringen.

Ueberblick über die unechten Capitel, Stücke und Verstheile im Buche Jeremia.

I. Ganze Stücke.

1) Cap. III V. 14—18 iſt unecht und exiliſch (o. S. 59).
2) Cap. X V. 2—16 iſt unecht und ſtammt aus der exiliſchen Zeit (o. S. 103 f., S. 492).
3) Cap. XXIII V. 1—8 mit den voraufgehenden VV. XXII, 27—30 ebenfalls exiliſch (S. 300 f.).
4) Cap. XXXI V. 2—16 gehören einem ältern Propheten aus der Zeit des Exils der Zehnſtämme (S. 338 f.).
5) Cap. XXXIX—XLI. Die Erzählung vom Untergang Jeruſalems und dem Geſchicke Jeremia's während dieſer Kataſtrophe, wohl von Jeremia's Jünger Baruch hinzugefügt.
6) Cap. L—LI über Babel gehört entſchieden der Exilszeit an (S. 487).

II. Eingeſchobene Verſe und Verstheile.

1) Cap. IV zum Schluß 27 וכלה לא אעשה und
2) Cap. V V. 18 גם בימים ההמה · · לא אעשה אתכם כלה in der Exilszeit zur Ermuthigung eingeſchoben (S. 61, 99).
3) Cap. X 23—25 ebenfalls exiliſch (o. S. 107).
4) Cap. XVI 14—15 לכן הנה ימים באים · · · והשכותים על הארמה exiliſch (o. S. 152).
5) Cap. XX V. 14—18 ארור היום gehört wohl Baruch an (o. S. 194).
6) Cap. XXIV V. 8 zum Schluß והישבים בארץ מצרים ſetzt die Auswanderung nach Aegypten gegen Jeremia's Beſcheid nach der Kataſtrophe voraus (S. 204).

7) XXV V. 12—12 אפקד על מלך בבל exiliſch;
ebenſo Schluß von V. 18 כיום הזה; und V. 25—26 ואת כל מלכי מדי (S. 204 f.).

8) Cap. XXVII עד בא עת ארצו גם הוא exiliſch (S. 290).

9) Cap. XXIX 10—14 והשבתי אתכם ebenfalls exiliſch (S. 294).

10) Cap. XXX 9—11 ואת דוד מלכם אשר אקם להם exiliſch (o. S. 338 f.).

11) Cap. XXXII 43 שממה היא מאין אדם.
XXXIII 10 תרב הוא מאין אדם ומאין בהמה . . . הנשמות מאין אדם ומאין ישוב.
V. 12 ודורש מאין אדם ועד בהמה. Alles dieſes Zuſatz im Exile (o. S. 345).

12) Cap. XXIII 14—16 הנה ימים באים Troſtworte aus der Exilszeit (S. 384 f.).

13) Cap. XLVI V. 27—28 ſicher ein Zuſatz aus der Exilszeit wie 30, 10 (S. 338) ואתה אל תירא עבדי יעקב. Es iſt hier angefügt, weil voraufgehend geſagt iſt, Aegypten werde wieder hergeſtellt werden. Da nämlich der prophetiſchen Verkündigung zum Trotze Aegypten noch fortbeſtanden hat, ſo hätten die Exulanten an der Erfüllbarkeit der Jeremianiſchen Verheißung von der Rückkehr aus dem Exile zweifeln können. Die Verſe heben daher mit deuterojeſaianiſchen Wendungen hervor, daß das Volk trotzdem nicht verzagen möge: והנני משיעך מרחוק (vgl. o. S. 327, 397).

14) Cap. XLIX V. 9 und 14—16 die Entlehnung aus Obadja in der Exilszeit hinzugefügt (o. S. 482 f.).

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

XIII.

ie Zeitgenossen und älteren Schüler Akiba's.

1. Tarphon.

Eine der charaktervollsten und hervorstechendsten Erscheinun- in der an den verschiedenartigsten Persönlichkeiten so reichen it, welche dem Falle Jerusalems folgte und dem Falle Bethars anging, war der aus priesterlicher Familie stammende arphon. Seine frühesten Jugenderinnerungen gehen noch das Heiligthum zurück. Er gedenkt eines Bruders seiner utter, der in der Tempelhalle die Trompete blies [1]) und er- nert sich, selbst mit den Priestern am Versöhnungstage in Reih' d Glied gestanden und gehört zu haben, wie der Hoheprieſter, nn er den heiligen Gottesnamen aussprach, dies so that, daß ne Stimme mit dem Gesange der Priester zusammenfloß [2]). ine Priesterrechte und Pflichten nahm er, soweit es anging, ch nach der Zerstörung des Tempels sehr ernst. Er berief sich Bezug auf das Nehmen der Hebe auf eine von Jochanan

[1]) Jer. Joma 38 d, Sifrê zu Num. § 75.

[2]) Jer. Joma 40 d unt. Nach der vollständigeren Tradition in Koheth rabba zu 3, 11 befand sich Tarphon auch bei dieser Gelegenheit mit nem Oheim im Heiligthum.

b. Zakkai ihm gewordene Belehrung [1]). Als er einmal v Lehrvortrage ausgeblieben war und ihn der Patriarch Ga liel nach der Ursache befragte, sagte er, er habe Priesterdie gethan; dann erklärt er dem ob des Ausdruckes verwunder Gamliel denselben, mit Berufung auf Num. 18, 7, damit, d das Einheben der Priestergaben auch „Dienst" genannt werde Auf originelle Weise benutzt er seine Priesterprivilegien zu ein großartigen Wohlthätigkeitsakte während einer Hungersno Er traute sich 300 Frauen an, damit diese das Recht erhielt von dem dem Priester gehörenden geweihten Getreide zu essen Daß nicht Eigennutz den — übrigens reichen — Priester einem so eifrigen Beanspruchter seines Rechtes machte, zeigt a der Umstand, daß er das Geld, mit dem man bei ihm die e geborenen Söhne auslöste, dem Vater zurückschenkte [4]). Na und heftig in seiner Ausdrucksweise [5]), war er in sein

---

[1]) Tos. Chagiga c. 3 Ende. Diese Erzählung ist durch die Ang merkwürdig, daß Tarphon durch sein zu eifriges Nehmen der Priesterh in's Gerede kam: Ein „Greis" sagt ihm: כי מה הבריות מרננות אחריך והלא כל דרכיך אמת וישר הן . .

[2]) Sifrê zu Num., § 116; Pesachim 72 b. Gamliel sagt ih והלא כל דבריך תימה וכי יש עבודה עכשיו. — Eine beliebte Sch formel T.'s war העבודה, s. Sifrâ zu Lev. 19, 16, Bar. Zebachim 1

[3]) Tos. Kethub. 5, 1, tradirt von Menachem b. Nappach, Namen des Eleazar Hakkappar; ohne Trabenten j. Jebam. Vielleicht darf man den immerhin ungeheuerlichen Act einer 300 fac Heirat dadurch beseitigen, daß man annimmt, unter ש' נשים (was nach = שלש מאות נשים genommen wurde) wären ursprünglich nur נשים ו oder 'שלשב verstanden gewesen.

[4]) Tos. Bechor. 6, 14; b. Bechor. 51 b. —

[5]) Berühmt war seine Schwurformel אקפח את בני „ich möge mei Kinder verlustig gehen" (Sifrâ zu Lev. 1, 5; Sifrê zu Num. § 7 Sabbath 116 a, ferner an den in den ersten drei Anmerkungen die Abschn. citirten Stellen). Der Patriarch Jehuda I spielte auf diese an, als er sich nach der Nachkommenschaft T.'s erkundigte, Baba. me 85 a. — Erwähnt sei noch der Ausdruck, Nidda 13 b: צרון ידו על טבורו ebendas.: מוטב תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת. Zu seinem Schw bildet er selbst einmal (Sabb. 15 a) das Wortspiel: סח את בני שזו הלכה מקפחת.

Thun von ungewöhnlichem Zartſinne. Seiner Mutter legte er einmal, als ſie barfuß über den Hof gehen mußte, die Hände unter und ließ ſie auf dieſen ſchreiten [1]). Als er einmal einen Brautzug an ſeinem Lehrhauſe vorüberziehen ſah, unterbrach er den Vortrag und ließ die Braut durch ſeine Mutter und Frau baden, ſalben und ſchmücken und ſie ſo ihrem Gatten zuführen [2]). Das Gebot, Frau und Kinder am Feſte zu erfreuen, erfüllte er ſo, daß er allerlei Leckerbiſſen an ſie vertheilte [3]). Als ſeine Frau ſtarb, gelobte er ſich noch am Begräbnißtage deren Schweſter an, mit den Worten: Laß dich heimführen und erziehe die Kinder deiner Schweſter [4])! Seine Scheu, aus dem Ruhme ſeiner Gelehrſamkeit irgend einen Nutzen zu ziehen, ging ſo weit, daß er einmal nur in äußerſter Not ſeinen Namen nannte, um ſich vor Schlägen zu retten, dann aber es ſein Leben lang bereute und ausrief: Wehe mir, daß ich mich der Krone der Lehre bedient habe [5]).

Unter den Tannaiten, die am Tage der Abſetzung Gam-

---

[1]) Jer. Pea 15 c; vollſtändiger j. Kidduſchin 61 b, woraus paraphraſirt und geändert bei Toſſaphoth zu Kidd. 31 b s. v. ר' טרפון. Im Babli, Kidd. 31 c, iſt die Anekdote verallgemeinert, als ob T. immer, wenn ſeine Mutter das Lager aufſuchte oder es verließ, ſich bückte, um ihr die Hände unterzulegen. Auch darin iſt der Bericht des Jeruſchalmi — der auch hebräiſch, alſo in alter tannaitiſcher Faſſung geblieben iſt — urſprünglicher, daß in ihm ſich nicht T. ſelbſt im Lehrhauſe ſeiner Pietät rühmt, ſondern daß ſeine Mutter ſelbſt dieſelbe vor den ihren kranken Collegen beſuchenden Weiſen erwähnt.

[2]) Aboth di R. Nathan c. 41 gegen Ende.

[3]) Jer. Peſach. 37 b unten. Aehnliches, doch nur in Bezug auf den Peſachabend wird, bab. Peſach. 109 b, von Akiba erzählt. (Var. auch hier טרפון).

[4]) Jer. Jebam. 6 b. In b. Moed Katon 23 b wird daſſelbe von Joſef, dem Prieſter erzählt.

[5]) Berichtet von T.'s Zeitgenoſſen Chanina b. Gamliel, der auch Kidd. 31 b einen Zug aus T.'s Leben erzählt, j. Schebiith 35 b und b. Nedar. 62 b. Auch hier hat die Verſion des Jeruſchalmi urſprünglichere Färbung.

liel's im Vordergrunde standen, befand sich auch Tarphon, und in einer erhaltenen Debatte jenes Tages nennnen ihn Josua b. Chananja und Eleazar b. Azarja Bruder [1]). In besonders nahe Beziehung trat er jedoch zu Akiba, dessen Bedeutung er in enthusiastischer Weise anerkannte [2]). Bezeichnend für ihr Verhältniß ist die Anekdote, wonach T. dem Akiba eine große Summe Geldes gab, damit er dafür ein Grundstück kaufe, dessen Ertrag sie, gemeinschaftlich dem Studium obliegend, zu ihrem Lebensunterhalte benützen würden. Akiba aber vertheilte das Geld an Lehrer und des Studiums Beflissene, und als ihn T. nach dem Grundstücke fragte, zeigte er ihm die Beschenkten; die Urkunde über das gegebene Geld aber sei bei David zu finden, nämlich in den Worten „seine Wohlthätigkeit bleibt für die Ewigkeit" (ψ 112, 9) [3]). — Mit den genannten drei Tannaiten, Josua, Eleazar und Akiba, besuchte er den kranken Eliezer b. Hyrkanos und sprach ihn mit den Worten an: Meister, werther bist du Israel als der Sonnenball, denn dieser spendet nur Licht in dieser Welt; du aber spendest Licht in dieser und in der kommenden Welt" [4])! — An der Spitze derselben Lehrer, zu denen noch Jose, aus Galiläa hinzukam, begab sich Tarphon auch zu Ismael b. Elischa, um diesen über den Tod seiner Söhne zu trösten. Sein eigener Trostspruch lautete, ausgehend von Lev. 10, 6: Wenn schon Nadab und Abihu, die

[1]) M. Jadajim 4, 3.

[2]) S. oben S. 257. — Wie Akiba einmal einen Schüler, der sich freut, Tarphon mit einem Einwande in die Enge getrieben zu haben, nachdrücklich zurechtweist, liest man Sifre zu Num. 28, 26 (§ 148), b. Menach. 68 b.

[3]) Lev. r. c. 34 Ende; Pesitta rabba c. 25 (126 b); Mass. Kalla. — Nach Sabb. 25 b nannte Tarphon nur den reich, der 100 Weingärten und 100 Felder besitzt, und dazu 100 Sklaven, die in denselben arbeiten.

[4]) Mech. zu Exod. 20, 23 (73 a), Sifre zu Deut. § 32. Anders ist die Ueberlieferung in Synh. 101 a. S. oben S. 452*, A. 4.

nur ein Gebot erfüllt hatten (Lev. 9, 9) so beweint wurden, wie verdienen es erst die Söhne Ismaels beweint zu werden [1])! Es ist nicht ohne Bedeutung, daß bei dieser Gelegenheit Tarphon seine Gefährten darauf hinweist, daß Ismael besonders in der Agada bewandert sei [2]). Seine eigene starke Seite war die Agada nicht, sowie er überhaupt, nach der schon erwähnten Charakteristik seines Wissens und seines Lehrens [3]), die agadische Auslegung der heiligen Schrift keineswegs als gesonderten Zweig der traditionellen Wissenschaft zu pflegen geneigt war. — Die bemerkenswerthesten Beispiele der Agada Tarphons haben sich in einer Ueberlieferung erhalten, die über eine Unterredung desselben mit seinen Schülern Kunde giebt [4]). In dieser wirft der Lehrer die Fragen auf, zunächst eine halachische, zu der

---

[1]) Moed Katon 28 b.

[2]) S. oben S. 67, A. 4.

[3]) S. oben S. 11, A. 1.

[4]) Tosefta Berach. 4, 16 f. Darauf folgt ein Bericht darüber, wie die zweite von Tarphon beantwortete agadische Frage — wodurch Juda des Königthums würdig wurde — von vier Hörern Tarphons — Eleazar b. Mathia, Chananja b. Chakhinai, Simon b. Azzai und Simon aus Têmân — weiter discutirt und zu einem anderen Resultate geführt wird. In der Mechiltha zu Exod. 14, 22 (31 b) ist diese zweite Discussion mit dem ersten Bericht über die Unterredung T.'s mit seinen Schülern verbunden, so daß aus dem Ganzen ein Gespräch wird. Dasselbe trägt in der Mech. schon darin das Gepräge der künstlichen Construction, daß die halachische Frage, von welcher nach Tos. die Unterredung ausgeht, auf sehr ungeschickte Weise inmitten der agadischen angebracht ist. — Was nun die zweite Discussion betrifft, so erscheint in ihr Akiba als derjenige, welcher den Genannten präsidirt und die gegebene Antwort widerlegt, zum Schluß aber selbst eine giebt. Mehr Wahrscheinlichkeit hat aber eine inhaltlich wenig abweichende Ueberlieferung dieser Discussion im Midrasch Hallel (Beth Hammidrasch V, 95), wo Akiba's Stelle Ben Azzai einnimmt, statt des Letzteren aber unter den Vieren Simon b. Zôma genannt wird. In Schocher tob zu ψ 76 wird die Discussion der Frage nach Juda's Königthum sehr frei nach der Mechiltha gegeben, als zwischen Tarphon und seinen Schülern Statt gefunden.

gerade Veranlassung war [1]), dann ohne Vermittelung zwei agadische [2]). Die Jünger antworten nicht auf die Fragen, sondern bitten um Belehrung, die ihnen dann auch zu Theil wird. Die erste der agadischen Fragen lautet, mit Bezug auf Gen. 37, 24: Pflegen nicht sonst die Araber übelriechende Waaren, Fälle und Theer zu führen? Antwort: Gott fügte, daß jener Fromme (Joseph) nur zwischen angenehme, wohlriechende Dinge gesetzt werde [3])! Die zweite Frage: Wodurch verdiente Juda das Königthum [4])? Antwort: Weil er seine Schuld gegen Tamar eingestand (Gen. 38, 26) [5]).

---

[1]) Er sitzt am Sabbath Nachmittag im Schatten des Taubenhauses (Mech. hat dazu יבנה של), und man bringt ihm kaltes Wasser, um seinen Durst zu löschen; da fragte er seine Schüler, welchen Segensspruch zu sagen habe, wer zur Löschung seines Durstes Wasser trinkt. In Mech. fehlt die Veranlassung der Frage und dieselbe ist, wie aus der vorhergehenden Anm. ersichtlich, zwischen die anderen Fragen geschoben und, gleich den anderen, den Schülern in den Mund gelegt. — Derenbourg 393, Anm. 3 sucht eine gezwungene Veranlassung für die halachische Frage, weil ihm die ursprünglichere Version in der Tosefta entgangen ist.

[2]) T. leitet beide mit dem Worte אשאל ein „Soll ich fragen?", worauf die Schüler antworten למדינו רבינו „Belehre uns, unser Meister!" Eine beachtenswerthe Analogie hiezu liest man Sifrê zu Num. 18, 18 (§ 118). Tarphon stellt eine kurze halachische These auf. Da sagen ihm seine Schüler: רבינו למדינו, worauf er die These begründet.

[3]) Etwas weitläufiger in Mech., danach Abba bar Kahana in Gen. r. c. 84. — Was in Tosefta darauf folgt: „Wenn Gott schon zur Zeit der Heimsuchung sich so der Frommen erbarmt, wie erst zur Zeit der Gnade", — mit weiteren Belegen dafür aus Lev. 10, 5 und I Kön. 13, 18, — gehört nicht mehr Tarphon an.

[4]) Daß gerade die beiden Fragen besprochen werden, kömmt wol daher, daß die Capp. 37 und 38 der Genesis an jenem Sabbath die Perikope bildeten.

[5]) אמרו לו in der Tosefta (vor כתמר שדוה מפני) ist zu streichen, da T. selbst die Antwort giebt, wie bei der ersten Frage. — Es ist indessen auch eine andere Auffassung der Tosefta, als die S. 501, Anm. 4 vorgetragene, möglich, bei welcher אמרו לו nicht gestrichen werden muß und die Relation der Mechiltha nicht so sehr von der der Tos. verschieden ist. Freilich muß dann die secundäre Relation des Midrasch Hallel als irrthümlich betrachtet werden. Dannach ist die in der Tos. mit מעשה

Zwei andere Besprechungen agadischer Fragen unter Tar-
m's Vorsitze sind überliefert, bei denen Eleazar aus
odiim zugegen war. Die eine galt dem Abschnitte vom
anna, und Tarphon rief bei dieser Gelegenheit dem genann-
Agadisten in seiner heftigen Weise zu, wie lange er Zusam-
gestoppeltes vorbringen wolle [1]). Er selbst gab einen Beitrag
Erklärung jenes Abschnittes, indem er in dem Worte ככפור,
d. 16, 14, die Andeutung findet, daß das Manna nicht auf
bloßen Erdboden fiel, sondern auf behältnißartige Unterla-
[2]). Die andere Besprechung findet im Obergemache Tarphons
tt und betrifft die Frage, welcher Art jene „zu jeder Zeit"
te Wohlthätigkeit sei, von der in ψ 106, 3 die Rede ist [3]).

באר בעה ק beginnende Erzählung bloß eine Unterbrechung des Gespräs
zwischen T. und seinen Schülern, um anzugeben, daß diese, als sie
Inhalt des Gespräches wiederholten zu derjenigen Auffassung, wonach
reuemütige Geständniß Juda's ihn des Königthums würdig machte,
Eigenem Hiob 15, 18 f., worin derselbe Gedanke ausgedrückt sei, hin-
gten. Dann folgt die Weiterführung des Gespräches: . . . אמר להם.
Einwände rühren demgemäß — wie in Mech. — von Tarphon her,
von ihm auch die endgültige Antwort, daß Juda's, des Stammes,
, als es galt durch's Meer zu ziehen — nach ψ 69, 2, 3 und
, 1, 2, — ihn der Herrschaft würdig erwies. In Sota 37 a wird
selbe in einem längeren Agadasatze Jehuda b. Ilai's ausgeführt.

[1]) S. oben S. 530*, Anm. 3. Mit denselben Worten — עד אימתי
ארה מגבב ומביא ע — fährt Tarphon auch den Akiba in einer ha-
ischen Discussion an, s. Sifrâ zu Lev. 1, 5 (6 b); Sifrê zu Num.
8 (§ 75).

[2]) Mech. z. St. (49 a): ר"ט אומר אינו יורד אלא על האוספים
אוספים ז s. besonders Kohut, Aruch I, 223; Jalkut hat dafür die
riante קוספא (= κάψα, capsa), woraus mit Wegfall des anlauten-
p leicht אוספא werden konnte (vgl. איטליז aus κατάλυσις). Tar-
n deutet כפור nach כפורת Deckel. Vgl. dieselbe Deutung vom Amora
se b. Chanina in b. Joma 75 b: טל מלמעלה וטל מלמטה ודומה
כמו שמותח בקום.

[3]) . . . נמנו בעלייתו ר' טרפון ואמרו, Esther rabba zu 2, 5, c. 6 Anf.,
ben S. 531*, A. 1. In Schocher tob z. St. fragen die Schüler den
dieser antwortet, jene erheben Einwände und wünschen endlich des
odiiten Meinung zu hören.

Gleichfalls unter Tarphon's Vorsitze fand jene bedeutsa
Besprechung darüber Statt, was wichtiger sei, die Uebung g
Thaten oder das Studium der Lehre. Er selbst sagte: „
Thun ist wichtiger.[1]) Diese Ansicht hängt mit Tarph
sonstigen Kernsprüchen zusammen, welche auf prakti
Bethätigung des religiösen Berufes dringen, und das Verh
niß zwischen Gott und Menschen unter dem Bilde des Arbeit
und des Arbeitsgebers darstellen. „Der Tag ist kurz und
Arbeit ist viel, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist reich u
der Hausherr drängt."[2]) „Nicht dir liegt es ob, die Arbeit
vollenden, aber du bist auch nicht ein Freier, so daß du dich
entziehen könntest; hast du viel Thora gelernt, wird dir a
viel Lohn gegeben. Zuverlässig ist dein Arbeitsherr, daß er
den Lohn deines Thuns geben wird, wisse jedoch, daß die
lohnung der Frommen in der Zukunft sein wird."[3]) A
Exod. 25, 8 — „sie sollen mir ein Heiligthum errichten, da
werde ich in ihrer Mitte wohnen" — folgerte T., daß G
seine Herrlichkeit erst dann in Israel wohnen ließ, als sie e
Arbeit vollbracht hatten; und in Gen. 49, 33 fand er
gedeutet, daß der Mensch nur in einem Zeitpunkte der Besch
tigungslosigkeit vom Tode ereilt wird.[4])

Gerne brachte Tarphon biblische Sätze und Ausdr
an, um seine Rede emphatischer zu machen. Wenn ihm Jem
einen wohlbegründeten Ausspruch mittheilte, so drückte er
nen Beifall mit den Worten כשושן ופרח aus („Knauf
Blume!"), welche die Zierraten des goldenen Leuchters bezei
nen (Exod. 25, 33); während er etwas Unhaltbares mit

[1]) מעשה גדול, Kidd. 40 b. S. oben S. 354, A. 4.

[2]) Aboth 2, 19. Derenbourg 379, A. 1 erinnert an das beka
»Vita brevis, ars longa« von Hippokrates.

[3]) Aboth ib. Der letzte Theil dieses Spruches berührt sich mit
Schlusse von El. b. Arach's Wahlspruche, s. oben S. 244, A. 5.

[4]) Beides in Ab. di R. N. c. 11.

Worten der Schrift abwies: Nicht wird mein Sohn mit euch hinuntergehen! (Gen. 42, 38). [1]) Daß er Hiob 28, 11 auf Akiba anwendete, war schon oben erwähnt. [2]) Geistreich ist seine Anwendung von Daniel 8, 4 ff. bei Gelegenheit einer besonders lebhaften halachischen Discussion zu Lydda, in welcher die Ansicht Tarphons von Jose dem Galiläer, die Akiba's von Simon b. Nanos mit Argumenten unterstützt wurde. Jose's Argument wurde von Akiba beseitigt, und dieser glaubte eine Weile gesiegt zu haben; da trat Jose mit einem neuen Argument auf und widerlegte Akiba, dem Keiner der anwesenden 32 Gelehrten beistehen konnte. Da wandte Tarphon auf den Kampf der Gelehrten den in Daniel a. a. O. beschriebenen Kampf der Thiere an: Der Widder, der Alles besiegt und groß thut ist Akiba, der Ziegenbock mit dem sichtbaren Horne ist Jose der Galiläer und seine Widerlegung: der rennt den Widder an und zerbricht seine beiden Hörner, das sind die Argumente des Akiba und seines Helfers Simon b. Nanos, und keiner der 32 Gelehrten rettet den Widder aus seiner Hand. [3]) — Die Söhne seiner Schwester, welche er unterrichtete, nannte er scherzhaft „Söhne der Ketura" (Gen. 25, 4), weil er ihre Theilnahmslosigkeit beim Unterrichte einmal nur dadurch aufrüttelte, daß er ihnen Gen. 25, 1 vorsagte, aber statt Ketura den Namen Jochani (Johanna) setzte, was sie schnell einfallend berichtigten [4]). —

---

[1]) Gen. r. c. 91 g. E. Tradenten: Chanina und Marinus im Namen des Abba Nehorai.

[2]) S. 257. — Vgl. noch oben S. 498, Anm. 5 ואל ירד לבאר שחת; Sifrâ zu Lev. 1, 5 und sonst: שלא המית ימין ושמאל.

[3]) Tos. Mikwaoth Ende; unvollständig in Sifrê zu Num. 19, 9, § 124.

[4]) Zebachim 62 b oben. Daß er zu dem scherzhaften Namentausche gerade den Namen יוחני wählt, kömmt vielleicht daher, daß seine Schwester eben diesen Namen trug; er will seinen Neffen andeuten, daß „die Söhne der Johanna" „Söhne Ketura's" seien, wol Nachkommen Abraham's, aber nicht echte. Der Ausdruck בני קטורה in diesem Sinne

Unter den strengen Aussprüchen der Tannaiten dieser Zeit gegen die vom Judenthum sich lossagenden Judenchristen ist Tarphon's Ausspruch der heftigste. Er schwört, daß er ihre Bücher, wenn sie ihm zu Händen kämen, ohne Rücksicht auf die darin vorkommenden Gottesnamen verbrennen würde. Wer von einem Mörder oder einer Schlange verfolgt wird, flüchte sich eher in einen Tempel der Götzendiener, als in ihre Häuser; denn die Götzendiener leugnen zwar die Gotteslehre, haben sie aber nie erkannt, Jene aber kennen und leugnen sie, und von ihnen gilt das strafende Wort in Jes. 57, 8 [1]).

Noch ein Beispiel agadischer und eines halachischer Schriftauslegung Tarphon's ist zu erwähnen, nämlich die Bemerkung zu Num. 5, 15, welcher Akiba entgegentritt [2]), und die nur den Consonantenbestand berücksichtigende Deutung von כַּפּוֹת Lev. 23, 40 = כִּפּוּת [3]).

In Pirkê R. Eliezer sind drei Sätze mit dem Namen T.'s versehen [4]); auch ein im Midrasch Schocher tôb zu ψ

---

wurde, wie im Talmud a. a. O. berichtet wird, von dem Amora Joseph angewendet, als einige seiner Hörer bei ihm Unkenntniß einer Bibelstelle voraussetzten und eine mit derselben im Widerspruch stehende Aeußerung von ihm vorschnell berichtigten.

[1]) Sabb. 116 a. Samuel Edels z. St. bemerkt richtig, daß T. in der Belegstelle besonders die Worte כי מאחרי גליח „von meiner Seite hinweg buhlteſt du" betont. S. übrigens noch oben S. 212, A. 2. — Wie Derenbourg 379 hervorhebt, findet sich in dem Satze Tarphons über die Unfähigkeit seiner Zeitgenossen, Verweise anzunehmen — s. oben S. 14, A. 4 — eine Analogie zu dem bekannten Satze vom Splitter und Balken (Ev. Matth. 7, 4). Doch ist der Schluß des Tarphon'schen Satzes in Arachin 16 b: אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך schwerlich ein ursprünglicher Bestandtheil desselben, da er sich in Sifrâ und Sifrê nicht findet, und wol erst aus dem Baba bathra 15 b zu lesenden Satze des Amora Jochanan hinzugefügt wurde.

[2]) S. oben S. 366.

[3]) Sifrâ z. St. (102 d), Sukka 32 a.

[4]) Zu Jona 2, 1, Cap. 10 (daraus in Midrasch Jona, Beth Hammidrasch I. 97); zu Gen. 20, Cap. 26; Gott trägt die Thora den Nachkommen Esau's und Ismaels an, Cap. 41.

7, 1 in seinem Namen gegebene Deutung ist wahrscheinlich pseudepigraphisch [1]). Dasselbe gilt von einem Ausspruche zu Gen. 33, 27 im Midrasch Abkir [2]).

2. Jose, der Galiläer.

Das Auftreten eines aus Galiläa stammenden Jüngers in dem Lehrhause von Jabne war eine so vereinzelte Erscheinung, daß man Jose, der eines Tages aus der Reihe der Schüler disputirend den Meistern Tarphon und Akiba siegreiche Argumente entgegensetzte [3]) und von da an selbst den Meistern zugezählt wurde, nicht mit dem Namen seines Vaters, sondern mit dem seiner Heimath bezeichnete [4]). Der Makel, der in den Augen der Judäer den durch ihre Sprache und ihre Sitten unliebsam sich auszeichnenden Bewohnern der nördlichen Provinz anhaftete, konnte jedoch auch durch die hervorragende Stellung, die er im Kreise der Gelehrten von Jabne und Lydda einnahm, nicht ganz von Jose genommen werden. Beruria (Valeria) die geistreiche Tochter des Chanina b. Teradion und Gattin Meir's erlaubte sich ihn, als er sie auf der Straße ansprach und ersuchte, ihm den Weg nach Lydda

[1]) Der betreffende Satz ist nämlich die Erweiterung eines im bab. Talmud, Moed Katon 16 b anonym tradirten Satzes.

[2]) Jalkut zur St. § 132 (ed. Buber p. 7).

[3]) Das erste Auftreten Jose's ist in Sifrê zu Num. § 118 und in der Bar. Zebachim 57 a mit großer Genauigkeit geschildert. Sowol T. als Akiba sprechen ihn mit בני „mein Sohn" an. S. unten S. 508, Anm. 4.

[4]) In der Mischna Jadajim 4, 8 ist unter den übrigen mit den Pharisäern disputirenden Sadducäern auch ein צדוקי גלילי besonders genannt. — Nach Ländern sind aus ähnlichen Gründen unter den Tannaiten benannt: Chanan der Aegypter (המצרי), ein Schüler Akiba's, Nachum der Meder (המדי), ein Richter aus den letzten Zeiten des Tempels, Simon der Temanite (התימני).

anzugeben, mit den ironischen Worten zurechtzuweisen: Närrischer Galiläer, haben nicht die Weisen gelehrt (Aboth 1, 2), daß man nicht zu viel mit einer Frau sprechen solle? Du hättest mit wenigen Worten fragen können [1]). — Indessen nahm Jose eine seiner Bedeutung würdige Stellung unter den übrigen bedeutenden Schulhäuptern ein. Tarphon schätzte ihn sehr, als einen dem Akiba allein gewachsenen Gegner [2]). Mit Eleazar b. Azarja lag er gemeinsamem Bibelstudium ob [3]). Besonders aber entwickelte sich ein näheres Verhältniß zwischen ihm und Akiba [4]); ein bedeutender Theil seiner Sätze, besonders der halachischen, sind in Diskussionen mit Akiba ausgesprochen. Unter den Gelehrten, die Ismael besuchten, befand sich auch

---

[1]) Erubin 53 b. גלילי שוטה ruft man in einer ebendaselbst zu lesenden Anekdote auch einem galiläischen Krämer zu. — Uebrigens ist die Zurechtweisung der Beruria, die ihre Spitze nicht so sehr gegen Jose, als gegen den die Frauen herabsetzenden Ausspruch der Weisen richtet, derselben Tendenz, wie ihr Spott über einen anderen ähnlichen Spruch der Weisen vom leichten Sinn der Frauen (נשים דעתן קלה עליהן), s. Raschi zu Ab. zara 18 b, s. v. מעשה דברוריה. Die ihrer geistigen Ueberlegenheit und ihrer sittlichen Stärke sich bewußte Frau glaubte gegen die ihr Geschlecht beleidigende Aussprüche der Weisen sich auflehnen zu müssen. Nach der von Raschi a. a. O. überlieferten Sage mußte sie das sehr empfindlich büßen.

[2]) S. oben S. 505.

[3]) Gen. r. c. 17 רח זמן הזן יתבין ופשטין הוא ור׳אלעזר בן עזריה. S. oben S. 13, A. 1.

[4]) Während ihn Akiba — gleich Tarphon — bei seinem Auftreten als Jüngeren und Schüler nur mit בני anspricht (s. S. 507, Anm. 3, Frankel 125, Anm. 6 hält das mit Unrecht für einen Lapsus), spricht später Jose mit Akiba wie mit dem gleichgestellten Collegen, sagt ihm einmal in Bezug auf eine halachische Schriftdeutung: עקיבא אסילו אתה מרבה כל היום (Sifrê zu Lev. 6, 23, vgl. Zebach. 82 a), dieselben Worte, deren sich bei ähnlichem Anlasse El. b. Azarja gegen Akiba bedient (Menach. 89 a). Andererseits sagt Akiba, als Jose um Erlaubniß bittet, ein ihm nachträglich eingefallenes Argument beizubringen: לא לכל אדם אלא לך שאתה יוסי הגלילי (Tos. Mikwaoth Ende). Ebenso gebraucht er Jose gegenüber die achtungsvolle Einleitungsformel לפניך [ואדון] אני אומרים (M. Aboda zara 3, 5, s. Weiß II, 119, Anm. 2).

Jose [1]), ebenso unter denen die zu Lydda die bekannten Beschlüsse faßten. So fehlte er denn auch nicht in der Charakteristik von den bedeutenden Tannaiten jener Zeit [2]) und es wird von ihm gesagt: „Jose der Galiläer sammelt gut (das Wissen) ohne Hochmuth; er besaß die gute Eigenschaft der Weisen vom Berge Sinai her und bestärkte in ihr die übrigen Weisen Israels“ [3]). Seine Sanftmut und Milde wurde verewigt in der Erzählung von seiner sprichwörtlich bösen Frau, die er auch, nachdem er sich von ihr hatte scheiden müssen, nebst ihrem Manne, einem blinden Stadtwächter, reichlich unterstützt [4]). Dem Ruhme seiner Frömmigkeit gab ein berühmter Agadist des dritten Jahrhunderts bezeichnenden Ausdruck, wenn er sagte: „Wenn in Folge von Israels Sünden Regenmangel eintritt und sie einen Alten, wie es Jose der Galiläer war, kommen lassen, der für sie betet, dann kömmt bald Regen“ [5]).

Von den Schrifterklärungen Jose's, des Galiläers sind diejenigen, in denen seine Erklärung zugleich mit der entgegenstehenden Erklärung Akiba's überliefert ist, schon besprochen worden [6]). Unter diesen Controversen ist von besonderem

---

[1]) Moed Katon 28 b. Irrthümlich nennt Juchasin, Art. ר' יוסי הגלילי, unter denen, die Eliezer b. Hyrkanos auf seinem Krankenlager besuchten, statt Josua b. Chan.: Jose den Galiläer.

[2]) S. oben S. 10, Anm. 2.

[3]) Aboth di R. N. c. 18. In Gittin 67 a ist von Jose nichts gesagt.

[4]) Gen. r. c. 17, Lev. r. c. 34; gekürzt in jer. Kethuboth 34 b unt.

[5]) Samuel b. Nachmani in j. Berach. 9 b. Interessant ist, daß noch im zehnten Jahrhundert der Karäer Sahl b. Mazliach rügt, daß man Jose mit den Worten anrief: „O Rabbi Jose Galiläer, heile mich!“ (יא ר' יוסי הגלילי רפאני), S. Pinsker Likkute Kadm., S. 32 (Zusätze). Vgl. auch Hadassi, Eschkol Hakkofer, Alphab. 104, Buchst. צ (ובאים אל קבר ר' יוסי הגלילי ואל קבר כל חכם), worauf mich Herr Dr. P. F. Frankl freundlich aufmerksam machte.

[6]) S. oben S. 363 f. die Controversen zu Gen. 22. 1, Exod. 24, 19, Deut. 20, 8, ib. 33, 23, I Sam. 10, 2, ψ 68, 17; ferner zu Lev. 16, 1 S. 362, Anm. 5; zu Deut. 12, 2 S. 362, Anm. 1; zu Dent. 13, 2 S.

Intereſſe die zu Dan. 7, 9, weil bezeugt iſt, daß Akiba ſeine eigene Erklärung zu Gunſten der des Joſe fallen ließ [1]). So wie Joſe in dieſer Erklärung den Gedanken ausſprach, daß wenn Gott richtet, Recht und Erbarmen zugleich und einander ergänzend zu Gerichte ſitzen, ſo erklärt er die dunkeln Worte in Gen. 6, 3: „nicht ſoll richten ferner mein Geiſt“ mit einer demſelben Gedanken entſtammenden Paraphraſe: Nicht werde ich ferner, wenn ich ſie richte, die Eigenſchaft des Erbarmens neben der des Rechtes zu Rathe ziehen [2]). Von einzelnen Schrifterklärungen leſen wir noch folgende unter J.'s Namen.

In Exod. 12, 10 findet er eine auf das Leben ſich beziehende Belehrung, daß die auf Reiſen ſich Begebenden wol gerüſtet ſein müſſen [3]). — Daſ. v. 21 iſt משכו ſo zu deuten: Ziehet weg von dem Götzendienſt und ſchließt euch dem Gebote — des Peſach — an [4]). — Zu Exod. 12, 36. Die Egypter vertrauten den Iſraeliten, indem ſie ſagten: Während der Finſterniß haben ſie nichts Unredliches begangen, ſollten wir ſie jetzt verdächtigen [5])? — Lev. 2, 7. Unter מרחשת iſt ein Gefäß mit Deckel, unter מחבת ein ſolches ohne Deckel zu verſtehen [6]). —

353, Anm. 1; zu II Sam. 7, 23 S. 310*, Anm. 6. S. auch oben S. 76, Anm. 4.

[1]) S. oben S. 11. Akiba's urſprüngliche Erklärung (ſ. oben S. 435, Anm. 1) hatte Joſe mit den Worten abgewieſen: עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול, Chagiga 14 a (vgl. oben S. 508, Anm. 4).

[2]) Gen. r. c. 26. עוד איני דן מדת הדין כנגד מדת הרחמים Dieſe Verſion der Erklärung Joſe's ſcheint urſprünglicher zu ſein als die längere, in Aboth di R. N. c. 32 gegebene: (Var. דן) אמר הק"בה איני משווה יצר הרע על יצר הטוב אימתי עד שלא נתתם גזר דינם אבל נ' ג"ד שניהם שוים בעבידה.

[3]) Mech. z. St. (7 b): בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ על יוצאי דרכים שיהיו מזורזין. Vgl. oben S. 70, Anm. 3.

[4]) Mech. z. St. (11 a) משכו מעבודה זרה והדבקו במצוה. Das entſpricht der Erklärung von II Sam. 7, 23 (ſ. S. 310*, Anm. 6) durch Joſe den Galiläer, wonach Iſrael in Aegypten dem Götzendienſt fröhnte.

[5]) Mech. z. St. (14 b).

[6]) Sifrâ z. St. (11 a); M. Menach. 5, 8. Im bab. Talmud zu die-

Deut. 21, 21. Wegen übermäßigen Fleisch- und Weingenusses befiehlt die Thora den ungerathenen Sohn zu steinigen? Ja wol, denn die Thora bringt bis an's Ende seiner Unmäßigkeit; diese führt ihn schließlich dazu, die Güter seines Vaters zu verzehren, dann sucht er den gewohnten Aufwand und findet ihn nicht, so geht er auf die Landstraßen und überfällt als Räuber die Menschen. Darum sagt die Thora: Eher soll er unschuldig sterben, als daß er nachher schuldbeladen sterben müsse [1]). — II Sam. 14, 26. Die Worte „am Ende der Tage, der Tage, nach denen er sich schor" beweisen, daß Absalom ein Nazir auf bestimmte Zeit war und sich in dreißig Tagen einmal das Haar abschor [2]).

Aus der halachischen Exegese ist als Jose eigenthümlich seine Auffassung der Partikel אך zu erwähnen; dieselbe zeige an, daß die mit dieser Partikel eingeleitete Gesetzesbestimmung nur theilweise gelte [3]). So beweist er aus Exod. 31, 13 (jedoch — אך — meine Sabbathe sollet ihr beobachten"), daß es Fälle giebt, wo das Sabbathgesetz aufgehoben ist, nämlich wo es sich um Rettung eines Menschenlebens handelt [4]).

---

ser Mischna (Menach. 63 a) wird nach vergeblichem Versuche, diese Unterscheidung etymologisch zu begründen, erklärt, Jose habe dieselbe als Ueberlieferung gelehrt.

[1]) Sifrê z. St. § 220, Bar. Synh. 72 a. In Sifrê ist nach ר' יוסי ausgefallen והגלילי. Den Ausdruck הגיעה התורה לסוף דעתו wendet Jose der Gal. auch in seiner oben S. 353, Anm. 1 erwähnten Erklärung zu Deut. 13, 2 an. — In M. Synh. 8, 5 bloß der Schluß anonym: בן סורר נידון על שם סופו אמרה תורה ימות וכאי ואל ימות חייב. Die Fortsetzung dieses Ausspruches s. unten.

[2]) Mech. zu Exod. 15, 1 (36 a); Tos. Sota 3, 16 fehlt והגלילי, die Ausgaben und auch die Wiener Handschrift haben für ר' יוסי: ר' נהוראי, während der folgende Satz statt Nehorai Jose als Autor erhält.

[3]) אך לחלק oder אך חלק. S. Weiß II, 120.

[4]) Mech. z. St. (103 b): אך חלק ויש שבחות שאתה דוחה ויש שבחות שאתה שובת. Tos. Sabb. 15(16), 16 hat bloß ר' יוסי, jedoch den Satz vollständiger, indem auch die Einschränkung des Sabbathgesetzes durch Beschneidung und Tempeldienst in dem אך angedeutet wird. In der Ba-

Zu seiner homiletischen Schriftauslegung liebte Jose, wie Akiba, Erweiterung des biblischen Berichtes durch phantasievolle Dichtung. Seine Dichtung über die Berge Tabor und Karmel in der Auslegung von ψ 68, 17 war schon oben erwähnt [1]). Auf der gleichen phantastischen Vorstellung von sich bewegenden Bergen beruht Folgendes: Als die Israeliten ihren Zug durch's Meer begannen, da war der Berg Morija entwurzelt aus seiner Stelle, und auf ihm war der für Isak's Opferung gebaute Altar und der geschichtete Holzstoß zu sehen, Isak selbst gebunden auf dem Altare und Abraham die Hand ausstreckend und das Messer ergreifend, um seinen Sohn zu opfern [2]). — In der Berechnung der Plagen, welche die Aegypter heimsuchten, ist er maßvoller als El. b. Hyrkanos und Akiba; doch auf derselben Grundlage wie sie nimmt er an, daß auf die 10 Plagen in Aegypten selbst deren fünfzig am Meere folgten [3]). Als die Israeliten aus dem Meere gerettet an's Ufer stiegen, da drängte es sie einen Lobgesang anzustimmen. Sogar das Kind erhob den Hals aus dem Schoße der Mutter und der Säugling ließ die Mutterbrust los, als sie die göttliche Herrlichkeit sahen, und sie sagten: Dieser ist mein Gott, ich will ihn rühmen! Denn so ist es gesagt (ψ 8, 3): Aus

---

raitha Joma 85 b ist ר' יוסי בר יהודה der Autor des gekürzten Satzes. In Mech. zu 18, 3 (58 b) sagt Jose Gal.: גדולה מילה שדוחה את השבת והתמורה שחייבים עליה כרת. Die Mischna Nedar. 3, 11 hat bloß ר' יוסי, doch die M. des jerus. Talmuds hat ר' יוסי הגלילי.

[1]) S. oben S. 364, Anm. 6.

[2]) Mech. zu Exod. 14, 15. Das soll besagen, daß durch Abrahams Verdienst das Meer sich vor Israel spaltete.

[3]) Mech. zu 14, 30 (38 b). Vgl. auch die übrigens nicht ganz klare Bemerkung Jose's über die Ausdehnung des Wachtelfalles in der Wüste, nach Num. 11, 31, Mech. zu 16, 13 (48 b).

em Munde der Kinder und der Säuglinge haſt du den Ruhm egründet [1])!

---

[1]) Sota 30 b תנו רבנן דרש ר׳ יוסי הגלילי: wenig anders j. Sota c oben. Jr. Mech. zu 15, 1 (daraus Tanchuma בשלח zu 15, 1 und chocher tob zu ψ 8, 3) iſt die Deutung Joſe's des Gal.'s zu dem wähnten Pſalmſatze eine andere — und auch in anderer Form vorge- agen, — indem er dort עוללים als Kinder im Mutterleibe auffaßt (nach iob 3, 16). Die Bar. in den beiden Talmuden ſcheint hier die urſprüng- here Verſion erhalten zu haben, während in der Mechiltha angenommen rden muß, daß irrthümlich Joſe zugeſchrieben wurde, was Jehuda רבי, angehört, während unter des Letzteren Namen tradirt wurde, was ch mit der Baraitha übereinſtimmt, daß nämlich עולל größere Kinder deutet, nach Jerem. 9, 20 und Echa 4, 4. — Eine auffallende Analogie dieſem Satze Joſe's des Galiläers bietet das Buch der Weisheit lomon's, Ende des 10. Capitels, worauf Kroner in Rahmer's h. Literaturblatt, 1882, p. 20 aufmerkſam macht.

Josef b. Schemtob's Commentar zu Averroes' größe Abhandlung über die Möglichkeit der Conjunction

(Schluß.)

Anhang II.

Die Arten der Commentare

(S. 469 Anm. 26).

הקדמה (S. 72). כבר זכר רבינו משה ע"ה בפתיחתו
ירוש פרקי אבוקרט גדר הפירוש והסכות המביאות אליו
לו), ואולם איכותו הוא הנשאר אלינו לבאר · ונאמר כי כאשר הין
עות הנכספות עם ציור ואם אמות[1]) כפי מה שהתבאר בשני מס'
ופת, היו מיני הפירוש על מאמר מן המאמרים נכללים בשני אלו
ים רצוני שהמפרש אם שישתדל בתת ציור מה שיבאר אם באמותו,
ם מיני ציור המפרשים על הספרים יהיו על מינים, כי מהם מי שירצה
ציור לענין המאמר בעבור קושי ציורו, ולא יכוון (ירוח P.) לבאר
ו, אם לגלויו אם שאחר שיצוייר מה שכוון המחבר נשארו מלותיו
ת, אם שהמפרש לא יצטרך אל תת ציור הענין לקלותו אבל לתת ציור
ת המחבר ולבאר אותם באופן יתבאר מהם הענין, וזה יהיה על פנים,
שהוא יוסיף על מלות המחבר הקשי הציור לקצורם, ואם שהוא יסדר
אחר שיהיה הקושי מצד סדורם שיעתיק אותם אל מלות אחרות אם
הקושי מצד הנחתם, וזה אם מצד מה שהונח בהם (להם P.) מלה
ת או מועתקת או מסופ;ת, ולפעמים יהיו הפירוש מדרכו שיקצר ממלות
ר במקומות רבים אשר כבר יעלם כונתו לאורך מלותיו ובלבולם.
ים יפעל בציור (בקיצור P.) שני הדרכים (הדברים P.) רצוני ציור
וביאור לשונו על אחד מהדרכים. ואולם צרכו אל ציור ענינו (זה P.)
ם בעבור קושיו בעצמותו (S. 73) אע"פ שהוא קל אצל המחבר לטוב שכלו
תלמדותו והרגלו בציור הדברים הקשים, אם בעבור שהוא דבר יתבאר

---

[1]) Arabisch תצור und תצדיק; vgl. Bibago (oben S. 139), Notice sur ibn Haitham p. 10 (728); ציור זה צדק be Polkar, in ויעים זקנים 16 b.

בשאר הלמודים הקודמים אל הספר, אם יהיה סדר הספר בלמד מאח
מהם, אם בעבור שאותם העניינים המפורסמים אצל אנשי החכמה השלמים
ואולם הפירוש אשר יהיה פונה אל אמנת (לאמנת P., אמות ?! I.) מ
שיאמר המחבר יהיה ג"כ על דרכים (פנים P.) רבים, אחד מהם כאש
יזכור המחבר הקדמה הזא תולדת טופת ולא יזכור (חבור P.) הקש
המחייבים אותה. עד שיצטרך המפרש אל זכרון אותם הקשים, כמו שעש
מ ח מ ד א ל ת ב ר י ז י אצל פירושו דברי ר"מ ז"ל בהקדמת הכ"ה בחל
החלק השני מספר מורה הנבוכים[1]), ופעמים תהיה ההקדמה אשר זכ
מההקדמות הראשונות הבלתי ידועות לכל, כי אין מהכרח כל הקדמ
ראשונה שתהיה ידועה לכל, כמו שזכר ן' ר ש ד בשאלה הראשו
מ ה פ ל ח ה ה פ ל ה, ויצטרך המפרש לבאר ההקדמה הזאת בזכרו
שיישיר השכל אל קבולה כי כבר יצטרכו הרבה מהדברים הידועים בנפ
אל ביאור ואל ההישרה כמו שאמר ן' ר ש ד בפירושו למאמר השני מ
ה ש מ ע, ולפעמים היה סיפ ההקדמה ההיא המפורסם (! המפורסמת P.
ואשר אליו (עליו P.) תטה המחשבה בתחלת הדעת, עד שיצטרך המפר
לסתור המוחר שקיום הדבר כבר יהיה אם מצד קיום הדברים אשר נ
עמידתו, אם מצד כתירת הסותרים אליו. ולפעמים יזכור המחבר ענין
העניינים בהשלים ביאורו ולא יעיר אל הספקות הבאות עליו. עד שיצט
המפרש להעיר עליהם ולבקש התרתם (! הסתרתם P.) אחר שהיה משלם
הידיעה התרת הספקות וסתירת ההטעאות הבאות עליו, מ
שביאר ארסטו בראשון מספר ה ש מ י ם ו מ י ם ע ו ל ם ולמ
(Ξ. 74) לא יצטרך המפרש אל כל זה האורך אבל די לו בשאמ
העניינים כשיזכיר וירמוז אל מקומותיהם אשר בם הם נשלמים. וכבר יה
המחבר יזכור ההקדמות וישמיט התולדות המתחייבות מהן, אם לטוב שכ
אם לענין אחר באופן שישאר הדרוש חסר עד שיצטרך המפרש להשל
בזכרו מה שיתחייב מאותם השרשים. וכבר יהיה המחבר זכר מה שכ
מבלי שיסדר ענייני הדרושים לקלות סדורם, אם שלא להאריך, ויבא המפר
ויסדר הענין סדור מופתיי, וזה אם בסדור המופת, אם בשיסדר (המופת P.

---

[1]) Dieſer Commentar iſt in hebr. Ueberſetzung des Jſak b. Natan gedruckt, in einer andern handſchriftlich erhalten; ſ. zu Catal. Fiſchl 6 E. (auch Paris 974). Ueber den Vf. (falſch בן זכריה bei Narboni) ḥ. B. VIII, 135.

ר או הרושם רצופות. עד שיצטרך המפרש אל החלוקה ואל ההפרדה
ם באופן לא יוקחו הדברים הרכים על שהם ענין א׳ שהוא אחד ממקומות
מטעים [? המטעאיים .l] כמו שהתבאר בס׳ ההטעאה, וכבר יצטרך
עמים אל ידיעת החמשה עשר סבותם (סדורים .P) אשר נתן ארסטו
הכרת השם המשותף, לפי מה שזכר בראשון מס הנצות. ולפעמים
טרך המפרש לרמוז אל מין ממיני (הדרכים ההגיוניים, ממיני .P nur)
חלוקה וההרכבה וההתכה ולבאר אי זה מהדרכים דרך המחבר בביאור
רוש, כאשר ישאר [ישער ?] זה מדבריו לבד. וכבר יביא המחבר
ראיות על מה שכוונו (שכיוון) אליו במדרגה אחת מהאמות עד שקצתם
מלאכת המופת וקצתם ממלאכת הנצות וממלאכת ההלצה (ההצלה .P) כי כבר
תמשו המלאכות המופתיות באופן מה, כמו שעשה ארסטו במקומות
ים מהחכמות הטבעיות והאלהיות. ויצטרך המפרש לרמוז אל מין ומין
ם אצל הגיעו אליהם. הנה כאשר תעיין אתה המעיין מיני הפירושים
שר עשו בתורה במשנה ובתלמוד ובדברי ארסטו ודברי הרופאים ושאר
הכמים, תמצאם נכללים באלה הדרכים ולא יעלם ממך המשל
ל כל מה שקדם מהם. אבל ראוי שתדע (S. 75) שכבר
ורשו כל ענייני הספר באחד משני דרכים, אמו בזכרון לשון
מחבר והפירוש עליו רומז על מלותיו, ויבאר איך יסכים
מה שכוון אל ביאור ענייניו בעצמם, וזהו אשר יקרא פירוש סתם, עם
רוב לשון המפרש עם לשון המחבר מבלי זכרון לשונו ביחוד, כמו שעשו
ילוסופים על ארסטו ברוב כיאורם וכמו שעשה ׳ן רשד בביאורים, וכבר
ה זה על שני דרכים ג״כ, קצתם בעירוב דבריו עם דברי ארסטו, כמו
עשה בביאורו לס׳ הנפש, וס׳ ניקומניא (ניקומכיאה) ומה
אחר הטבע וקצת ס׳ השמים והעולם וקצת ספר ההויה
ההפסד, וס׳ המופת, וקצתם בביאור ענייניו לבד, והמציא המליצה
יוחרת לחקות (.P לחקור) אותם כמו שעשה לס׳ השמע ושאר
אמרים.

וכוונתי לבאר זה הספר בעזר האל על הדרך הראשון תחלה, יש
ירצה) לומר פירוש על המלה, אחר כן אבאר ענייניו בזה הדרך
ני ב״ה. ובעבור שכוונתי בזה הפי׳ להעמיד חכמי זה הזמן ואשר יבאו
רינו על מה שכוונתי מתחלה מסוגת התורה האלהית, ראיתי להרחיב
יאור עליו וכל (.P ועל) ענייניו, ולא אירא ולא אפחד פן יקוץ המעיין,

אם למעלת שכלו וחכמתו שהוא יעמוד על העיינים בקלות וברמיזה וא
שהוא ירצה הקיצור וההשמטה, אם למעט הפנאי הנמצא אתו. אם למע
תשוקתו אל העניינים העיוניים, שאני לא חברתי זה הספר לאחד משני אל
האנשים אבל לאשר להם תשוקה עצומה לעמוד על סודות הנמצאות וידיע
האמת והם עם זה במדרגתי בחכמת השכל או פחות ממני בידיעה כי ה
יקבלו בו תועלת גדול(ה).

Anhang III.

Die Offenbarung auf dem Sinai (oben S. 473, 475 A. 33, 35).

Ich gebe hier den kurzen Commentar nach Codd. Opp. Add. Qu. 21 (1854 von Netter gekauft) f. 9, indem ich für den Text auch die Stelle im großen Comm. B. S. 230 benutze, so daß in runder Parenthese die Erklärung steht. Die kurze Stelle im großen Comm. (B. S. 234) habe ich im Letterbode VII, 62 mitgetheilt. Narboni und Josef wollen eine falsch übersetzte Koranstelle (7, 139) erklären!

(אמר ב"ר) וכשיפסד השכל אשר בקנין ויחרב בעת הדבוק [ב
הענין !B.] יחרב (ג"כ) מה שזולתו מכחות הנפש (המשיגות עד שיה
כחרש אשר לא שמע ואין מלה בלשונם) כי ענין הצורות קצתם עם קצ
[ר"ל .B] שהיותר חוקה תחליש [תקרר .B] היותר חלשה (חוקה 0 !
(וזה לחן בטבע) ואל זה [הענין .B] רמז הש"י באמרו (כי) לא תרא
אותי אבל עיין אל הבריאה ואם יחופש מקומי (so) בסוף תראני (יר
שא"א שיושג השכל הנבדל בתחלת הענין אבל שעיין בנמצאות הנבר
וישתלם במושכלות העיוניות ואח"ז אם יעיין אל שלמותו הנכבד י
הנפרד) וכאשר נגלה השם אל העם [אליו שם .B] בהר (סיני) הק
(משה) הענין וראה משה הלפידים והרעש אשר עבר אצלם עד שיתאר (o

הם האבדון והמות (בשאמרו אם יוספים אנחנו לשמוע עוד
מתנו, אשר היה רמז לאבדון אשר יקרה לכחות הנפש כולם ואל צורת
השכל חנקנה עמהם בעת הדבוק האמתי), ועל זה ישכילו (הש"י) במציאות
יותר משובח; ואין בנמצא רק הש"י (נמצא מעצמו אבל הוא המציאות
האמתי שאינו תלוי במציאות זולתו והוא האמת הגמור) והוא המציא כל
הנמצאות (במה שהם נמצאים בו בציורו האלהי להם שהוא אמתת אלהותו
עד שימצאו בעבור זה המציאות המיוחד להם וזהו מעצמותו הפשוט וציור
האחד לא יצטרך אל תוארים נבדלים נוספים עליו
להמצאתם אבל הוא היחוד האמתי) כנגד הטועים [לאשר טועים .B]
שחושבים שבו ג' ענינים נבדלים, דבר בו ירצה בבריאה ודבר בו ידע
הנברא ודבר בו יוכל על הבריאה, והוא דעת בעלי השלוש) ואומרים
[שאומרי .B] במשיח שהוא בן אלי"ם ושחאלהות יצא מאשה ושהאל
נכנס בבטן מרים (ונתלבש בבשר) ונשאר משיח ומביאים [ונשאה ומזה
מביאים] ראיה (ממעמד הר סיני) כי הם רומזים באומרם שהאל (הבן)
נמשך אחר האב כמו שהאש יש לו (שני) שביבים זמשרף [ומרשף] אחד
ישרף כמה משקלים (ושלזה רומז באומרו וההר בוער באש והלפידים)
אלו הענינים תכלית כוונת [כוונתם .B] (הנוצרים הטועים). והנה זה אשר
אמרו בן רשד במה שרמז אל מעמד הר סיני הוא יותר נכון ויותר קרוב אל
האמונה הישראלית ממה שיאמרו הרבה ממי שיחשב בהם שהם
מחכמי ישראל [מדעת החכמים הישראלים שזה האיש אינו מורגל
להכהיש המפורסם וכו'] שהוא מניח שהנה כבר הגיעו כולם למדרגת
דבקות השכל ואל המעלה האלהית העצומה ונשוב אל דברי החכם.

Anhang IV.

Aus dem kurzen Commentar.

a) Anfang, aus Opp. Add. Qu. 21.

b) Letzter Text des Averroes mit den Erklärungen (in Pa-

nthese) des kleinen Commentars nach Cod. Opp. Add. f. 16 b
nd B. S. 54, verglichen mit dem Text im großen Comm. B.
S. 333 in Klammern [ ]; vgl. auch Narboni im Leyd. Catalog
S. 19 (bei Munk, Melanges 388), wo ich S. 20 vermuthete,
aß die von Averroes versprochene Schrift vielleicht der Comm.
er die Schrift des ibn Badsche von der Conjunction
(רסאלה אלאתצ) sei. Renan, Averroes S. 67, unterscheidet
tere Schrift des ibn Badsche (bei Wüstenfeld S. 94 de
njunctione cogitationis in homine, richtiger de l'in-
llect bei Munk S. 386; vgl. Narboni's Vorr. zu אפשרות bei
elitzsch, Catal. S. 308, Catal. Leyden S. 18, S. 19 Z. 9:
Porro" lies in fine). Mir ist es noch nicht sicher, da wir von
הנהגת המתכ nur die Analyse des Narboni besitzen, aber auch
e die Conjunction behandelt, so daß man dafür zwei Titel
en konnte. Beide Themen findet auch Narboni im Hai b.
ktan des ibn Tofeil.

c) Das an b sich anschließende Ende des kurzen Com-
ntars, nach Opp. Add. ib. und B. S. 55 [in Klammer].

a) ביאור אפשרות הדבקות הקצר להחכם הכולל האל
ר׳ יוסף בן שם טוב תנצב״ה. אחר השבח לאל והתהלה אליו לאשר העי
לפרש אגרת אפשרות הדבקות לן רשד על המלה פירוש רחב
ביאור השרשים וההתחלות ואופן חיוב התולדות בהערת הספיקות נרצה
המאמר לבאר אותו אח״כ ביאור קצר לפי ענינו מחובר אל הפיר
הראוי וההשלמה. אמר בן רשד הכוונה בזה המאמר וכו׳.

b) אמר ב״ר וכבר היה אבובכר ן אלצאיג חתר להניח סדור בהנ
המצליח (עם היותו חלק מאלה) [שאלה] המדינות (חסכלות עד ש
יצטרך להתפרד מב״א וללכת אל המדברות) אלא (ולא !) שהספר בל
שלם וכוונתו ג״כ קשה להבין וחנה נרמוז אנחנו אל כוונתו בזולת זה המק
[המקור !] כי הוא דבי נפרד [תמיד !] בו ולא קדמהו [קומהו !] ב
אחר זולתו מאשר לפניו.

c) וכבר הגיע אלינו ספר אבו בכר ועמדנו על כוונתו עם שהוא ק
הציור רב התועלת ולא הגיע אלינו מ׳ן רשד מאמר ירמוז אל כוונתו

ייער . ווה סוף מה שחתם זה המאמר הנכבד [אבו בכר ! B. S. 55]
ל החכמה רב [ורוב .B] הסודות אשר כלל רוב פרי החכמה הטבעית
וב סגולת חכמת משיה במלות קצרות שהוא כיון בו הקצור מכל דבריו
ספריו .B] אם בעבור שאין מטבע הדרושים האלה האריכה בהם אם
ארכה B] לפי שהוא [שהם ! .B] הניחו למי שכלל ספרי [ספר ! .B]
חכמה ועמד על סודות הנמצאות . ואנחנו הרחבנו הבאור בכל עניניו בזה
מאמר עד שיוכל לעמוד על תכלית כוונותיו מי שיבא לידו זה הספר בעור
ד . וכבר פירשנו מלותיו והצענו התחלותיו וחקרנו על שרשיו ודקדקנו(בו)
לדותיו בפירוש הארוך [אשר עשינו .B] לזה המאמר, והסכמנו
עשות אחריו זה חביאור הקצר למי שלא יעזרוהו עתות הפנאי
ענו ! .B] לעמוד על האורך (so beide) ההוא, וגם יקבל תועלת בו מי
ירצה ללקט מהר כללי כוונותיו . ולאל שבח והודאה על כל הטובה אשר
לנו יתי שמו אמן.
ותה השלמתו בח ימים לחדש תשרי משנת מאתים וחמש עשרה לפרט
אלף הששי לחדוש העולם בכאן בשינביא.

Anhang V.

Supercommentar zu Narboni's Commentar

ושאר הדרושים היקרים נכללים בקיצור דבריו . ואנחנו כבר הארכנו
ם לעמקם כי ואינו כמו שהבנו (שהבננו) הכח (כח ?) הסכל (הגדול ?)
שכלי בזמן חקדום לחקות הענינים העמוקים במלות מעטות וקצרות
התפשט הפילוסופיות בעת ההיא ומציאות אנשי החכמה ופרסומם עם
כלית החזק והתשוקה אל העיון עד שהיה פועלתן (?) ומותר הארכה בם
ספר, כן הביא ההכרח בדורות האלו ההרחבה בם ועזיבת דקדוק המלות
דיפת תוספת הביאור והכפל הלשון לקצור המעיינים ומיעוט אנשי החכמה
העדר התשוקה אל ידיעת סודות הנמצאות עד שיקוצו בספרים אשר

יברהו לדקרק העיון במלות הספר תמירת מה שיקיצו המעיינים השלמים בהארכה והתוספת שראוי לכל מחבר ולכל מפרש שישגיח על עניני זמנ ביהוד מבין שאר הצורות העתידים כמו שהשגיחה התורה האלהית בקצת האזהרות האלהיות להרהיק האנשים ההם ממה שגדלו עליו אע"פ שהיא כולה נצחית, וכמו שאמר לנו ולבננו עד עולם וגו', וזו הוא אחת מהסבות אשר הביאה לאחרונים לפרש ספר מספרי הראשונים, וכמו שתראה אתה המעיין התלמיד מחבור רבינא ורב אשי בתלמוד אשר הוא פירוש המשנה אשר חיבר רבינו הקדוש ע"ה, וזהו אשר הניעני לבאר אגרת אפשרות הדבקות ומאמר אלאסכנדר בשכל ודעת הרב המורה ז"ל במשכיל והמושכל ודברי זה האיש בזה המאמר על זה האופן מהחכמה והביאור וכאשר יתחברו אלה המאמרים הנה מי שכלל הידיעה בם כבר יכלול ידיעתי סודות החכמה הטבעית מדרושי השכל וסודות החכמה האלהית במציאות העולם המושכל.

Die Fabel in Talmud und Midrasch.

Von

Dr. Samuel Back.

(Fortsetzung.)

Eine solche dem Fabulisten sich selbst anb[illegible] bildet der Text: [illegible] אמר ים מעוז הים לאמר לא חלתי [illegible] כחורים רוממתי בתולות. (Jesaja 23, 4).

Läßt ja hier schon der Wortlaut des [illegible] Meer sprechen, warum sollte es da der Fa[illegible] reden lassen? Zudem fand hier die [illegible] Spielraum, das fruchtbarste Feld. Jonat[illegible] folgender Weise wieder: [illegible] מערכאה די יהיב

בתקוף ימא למימר לוי לא מרעית לא אעריתי ולא רביתי עולמין פ:קית בתולן.

Darnach bezeichnet also das erste ים den Westen (מערבאה), das westlicher als Sidon gelegene, weil tiefer in das Meer hineinragende Tyrus, und die auf לאמר folgenden vier Verba: חלתי, ילדתי, גדלתי, רוממתי werden optativ-aoristisch genommen.

Raschi und Redak erblicken gleichfalls auch im ersten ים Tyrus, aber im einfachen Sinne, als die Meerumspülte, und die auf לאמר folgenden vier Verba werden im Indicativ genommen. So sagt Raschi: כי אמר ים, כי אמר צור היושבת במעזו הים שהוא עיקר ראש המלכות הריני כמי שלא חלתי ולא ילדתי בחורים כי כולם נהרגו והרי כמו שלא רוממתי בתולות.

Aehnlich Redak; nur mit dem auffallenden Unterschiede, daß während er die abweichende Uebersetzung Jonathans mit den einleitenden Worten: ויונתן תרגם reproducirt — gleichwie Abrabanel sagt: ולדעת יונתן פירושו ומי יתן והיה שלא חלתי ולא ילדתי כי זה היה טוב לי — Raschi dagegen zum Schluß seiner Erklärung auffallenderweise sagt: וכן ת״י, als faßte auch Jonathan die Stelle in diesem Sinne auf, indessen aber ist seine Auffassung — wie wir gesehen haben — eine ganz andere. Raschi muß eine andere Leseart im Jonathan vor sich gehabt haben; wie überhaupt aus vielen Stellen in Raschi zu den Propheten hervorgeht, daß er eine von der in unseren Ausgaben vorliegenden wesentlich verschiedene Recension vom Targum Jonathan vor sich hatte[1]).

---

[1]) Dies hat sich mir aus zahlreichen Raschi-Stellen zu den Propheten ergeben. So hat z. B. unser Targum Jonathan für ארדת שנער, Josua 7, 21, אצטלי בבלי, wie auch Aruch, Artikel אסטלית hat: ארדת שנער תרגום אצטלי בבלאה, während wir in Raschi zur Stelle lesen: ארדת שנער, תרגומו איצטלא דמילתא בבלי; und dennoch bildet dies erst Sanhedrin 44 a, und Beresch. Rabba, Cap. 85 den Gegenstand einer Discussion. Ferner hat zu Jos. 11, 17 für מן ההר החלק unser Targ. Jonath. מן טורא פליגא, wie auch Redak sagt: ת״י טורא

Abrabanel und Jechiel Hillel Altschuler in seinem מצודת דוד lassen das Meer selbst um Tyrus seinen Klageruf erheben, und zwar beginnt nach ihnen sein Klageruf schon mit den Worten: מעז הים לאמר; wonach die ganze Stelle zu übersetzen wäre: „Schäme dich Sidon! denn es spricht das Meer: „Die stolze See-Veste kann rufen: „Ich hatte keine Wehen und habe nicht geboren und habe keine Jünglinge großgezogen, keine Jungfrauen emporwachsen lassen".

So lauten die Worte Abrabanels zur Stelle: כושי צידון כי אמר ים רוצה לומר כושי והמאכלי צידון כי אמר ים כלומר שהים כעצמו שצור כנויה עליו היה מקונן על חורבן צור וקינתו היה מעוז הים לאמר לא חלתי ולא ילדתי רוצה לומר מעוז הים שהיה צור יאמר עתה הרי אני כאלו לא חלתי ולא ילדתי בחורים ולא רוממתי בתולות כיון שאני עתה שוממה וחרבה מכולם. Aehnlich מצודת דוד.

An einem solch einladenden Text, der — wie wir gesehen haben — schon an sich das Gebiet der Fabel streift, konnte natürlich der Fabeldichter nicht vorübergehen, ohne ihn für die Fabeldichtung zu verwerthen. Und so entstand aus ihm die Fabel:

Das Meer als Moralist.

Sifre zu נשא, Piska 42, Ende, lesen wir [1]): (וכן הוא אומר

פליגא, während Raschi מורא שעיץ hat. Daß es verschiedene Recensionen von Jonathan gegeben, bezeugt Redak ausdrücklich zu Samuel I, 19, 24. und zu Samuel I, 25, 18. Zu Samuel I, 10, 26, hat unser Targ. Jonath. ואולו עמיה קצת כן עמא רחלי חטאה, während Raschi und Redak gleichlautend haben: מן עמא גברין רחלי חטאה. Vergl. noch Raschi und Redak zu Jos. 15, 19, Sam. I, 15, 23, und Sam. I, 25, 14. Der Zusammenstellung sämmtlicher Targum-Varianten in Raschi zu den Propheten wollen wir eine besondere Artikel-Serie in diesen Heften widmen.

[1]) Die hier eingeklammerten Worte des Sifre: וכן הוא אומר bilden daselbst die in der Agada übliche Anschlußformel an einen dort vorhergehenden, in ähnlichem Geiste gehaltenen Ausspruch des רבי חניה סגן הכהנים.

בושי ציידן כי אמר ים מעז הים לאמר לא חלחי ולא ילדתי ולא גדלתי בחורים רוממתי בתולות, אמר הים ומה אני שאיני מתיירא שמא אוחיל שמא אוליד בנים ובנות ושמא אקבור חתנים וכלות מה אומר כי האותי לא תיראו נאום ה' אם מפני לא תחילו אש- שמתי חול גבול לים חוק עולם לא יעברנהו, אמר הים ומה אני שאין כי כל המדות הללו הריני עושה רשון קוני על ארזת כמה וכמה בושי ציידן.

Genau so lautet sie auch, aber ohne Quellenangabe, im Jalkut Jesaja zur Stelle § 290, nur daß dort verschrieben ist המצות für das richtige המדות des Sifre.

In dieser Fassung mit Herbeiziehung der Textstelle aus Jirmija 5, 22, weist das Meer einfach auf das von ihm nach dem Willen Gottes, seines Schöpfers, ehrfurchtsvoll respectirte ewige Naturgesetz hin, wie es die ihm von Gott gesteckte Grenze nicht überschreitet.

An einen andern Text finden wir sie angelehnt im Midrasch Schocher Tob zu Psalm 114.

Nachdem daselbst erzählt wird, wie das Meer vor den Israeliten nach ihrem Auszuge aus Aegypten sich nicht theilen wollte, heißt es weiter: מיד נער בו הקב"ה שנאמר ויגער בים סוף כיון שראה ן ברח שנאמר בושי ציידן כי אמר ים אמר הים אני שאין לי אלא מעז הים פחדני מפני שלא גדלתי בחורים ולא רוממתי בתולות אבזה על ארזת כמה וכמה. Hier weist das Meer nicht wie in Sifre und Jalkut auf das ewige Naturgesetz, auf sein Verbleiben innerhalb der ihm von Gott gezogenen Schranken hin, sondern auf sein Zurücktreten auf den Befehl Gottes beim Auszuge aus Aegypten.

Jeder Eingeweihte wird in der Fassung des Sifre den Charakter der Ursprünglichkeit erkennen. Im viel jüngern Midrasch Schocher Tob wurde die Fabel einem andern Texte künstlich und unnatürlich aufgepfropft. Der Hinweis auf eine ewig fortbestehende Naturerscheinung ist doch viel wirksamer, als auf eine einst nur einmal in grauer Vorzeit vorgekommene.

Abrabanel zur Stelle leitet die Fabel ein mit: אמנם כספרי דרשו בזה und nach Erzählung der Fabel in der Faſſung des Sifre ſagt er mit Recht von ihr: והיא הלצה יפה מאד.

Wir dürften kaum fehl gehen, wenn wir uns die Spitze dieſer Fabel gegen das am Meere gelegene, von den Römern als Hauptſtadt Judäas betrachtete und behandelte Cäſarea gerichtet denken. Nicht nur vom rein hiſtoriſchen Geſichtspunkte empfiehlt ſich Cäſarea als ſpecielles Zielobject dieſer Fabel, ſondern auch eine talmudiſche Sentenz giebt uns einen Wink, in Cäſarea das Motiv unſerer Fabel zu ſuchen und zu erkennen.

Vers 2 in Ezechiels erſter Strafrede über Tyrus (Cap. 26) wird im Talmud auf Cäſarea angewendet. Talmud Babli, Megila 6a, leſen wir: קסרי וירושלים אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמן ישבו שתיהן אל תאמן חרבה קסרי וישבה ירושלים חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמן שנאמר אמלאה החרבה אם מליאה וו חרבה ו אם מליאה וו חרבה ז.

Die Anwendung und Verwerthung unſerer Stelle in der Jeſajaniſchen Strafrede über Tyrus zum Aufbau einer Fabel, deren Spitze ſich gegen Cäſarea richtet, bildet dann nur ein Seitenſtück zur Anwendung dieſer Stelle aus Ezechiels Strafrede über Tyrus auf Cäſarea in der citirten Talmudſtelle.

Dies iſt um ſo einleuchtender, als wir ohnedies das auf unſern Text unmittelbar folgende: כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צר (Jeſ. 23, 5) ebenfalls auf das römiſche Reich angewendet finden. So heißt es in ſämmtlichen Midraſchim: כל מסות שהביא הקב"ה על המצריים במצרים הוא עתיד להביא על אדום שנא' כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צר, אמר רבי אלעזר כל מקום שכתוב צור מלא בצור המדינה הכתוב מדבר וכ"מ שכתוב צר חסר בטלטות אדום הכתוב

מדבר שהיא מצירה לישראל מי שפרע מן הראשונים הוא יפרע מן האחרונים [1]).

Speciell aber für Cäsarea war צר das adäquateste Pseudonym. Jeruschalmi, Kilajim, Cap. 9, Hal. 4 lesen wir: רש"בל אמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים והלא אין ארצות החיים אלא צור וחברותיה וקיסרין וחברותיה תמן זולא תמן שובעא. Noch schlagender für die Richtigkeit unserer Auffassung erweist sich ein Ausspruch des Rabbi Abbahu, Babli, Megilla 6a: עקרון תעקר זו קסרי בת ארום שהיא יושבת בין החולות והיא היתה יתד תקועה לישראל בימי יונים וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום היו קורין אותו אחידת מגדל שיר, wofür im עין יעקב zu lesen ist: אחידת מגדל צור, welche Leseart die einzig richtige ist. Denn für אחידת מגדל שיר hat Raschi zu diesem Schlagwort gar keine Erklärung, und auch die Leseart אחידת מגדל שד des Aruch im Artikel אחד wird daselbst nur höchst erzwungen auf zweifache Weise zu erklären versucht, während sich אחידת מגדל צור schon aus den von uns geltendgemachten Gründen sehr empfiehlt. Unterstützt wird diese Leseart auch dadurch, als gleich darauf die Textstelle Secharja 9, 7, welche sich auf צור bezieht, auf Rom angewendet wird [2]).

רבי אלעזר בן פדת und ר' אבהו waren Zeitgenossen, beide blühten zur Zeit Dioletians, Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts, und Einem von ihnen, höchst wahrscheinlich Rabbi Elasar ben Padat, gehört auch unserer Fabel an, der nur seinen hier in Bezug auf Je-

---

[1]) S. Pessikta Rabb. 42, שאילתות Abschn. צו, Ber. Rabba 61, Tanchuma Abschn. וארא und בא. Siehe auch פסיקתא דרב כהנא, Piska ויהי בחצי הלילה, Note 96 bei Buber, so wie Aruch, Artikel צר: 7, wo für מלכות ארום häufig רומי הרשעה steht. Tanchuma וארא beginnt die Stelle: אמר ר' אלעזר בן פדת כשם שהביא. Daher sagt Abrabanel zu Jesaja 23, 5: וחכמי' ז"ל אמרו בתנחומא שהיו בצור דוגמת המכות שנפלו על מצרי' והיה זה לדעת רבי אלעזר בן פדת שצור שנזכר בנבואה הזאת הוא רומי.

[2]) Siehe auch Raschi daselbst: והסירותיו דמיו מפיו וגו' גבי צור כתיב שהוא ראש לארום. S. auch Schwarz, d. heil. Land, S. 92, die Note das. K. ist mit seiner Polemik das. gegen Schwarz entschieden im Unrecht.

saja 23, 5, gethanen Ausspruch bei passender Gelegenheit an die unmittelbar vorhergehende, sich hiezu eignende Stelle Jesaja 23, 4 in Form einer Fabel angelehnt hat.

(Fortsetzung und Schluß folgen.)

Notiz.

Aristoteles ist irrthümlich eine אגרת השכל beigelegt, indem man im arabischen Text des Mose îbn Esra אלעקל für אלעדל las (Alfar. 242). Dukes hat das Citat zuletzt (Sal. b. Gab. S. 36) nach Jehuda b. Saadia (H.S. Mich. 644) mitgetheilt, und letzterem gehört der Ausdruck גונבי חכמתינו (H.B. XXI, 35), nicht Mose (wie Kaufm. glaubt), der sich eines solchen Ausdrucks von Aristoteles nicht bedient hätte. Er leitet das Citat mit den Worten ein (f. 139 b) (so) פקד אפצח בהא אלכתאב לעלמא מן גיר מלתנא ואלפילוסוף ארסטאטאלים אשאר אלי הדה אלדולה אלמדעיה וחקק כונהא ואצח אלקול פיהא פי רסאלתה אלי אלאסכנדר תלמידה והי אלמסמאה ברסאלה אלעדל; der Schluß des Citats lautet פלמן אשבההם ואקתדי בהם, für letzteres תופשי דרכיהם bei Jehuda. Dann weist ibn Esra in feiner Weise auf die Propheten hin:

וכלמאת הדא אלרגל אלאוחד אלמדבו פי עלמה ואן לם יפצח בהא למלתנא ולו תתבעת לוגדת באגמאעהא קד אנדרגת פי מואעד אלאנביא ע' אלס' אלמנתטרה ומא כאן אסהל דלך לולא לאטאלה.

M. Steinschneider.

Notiz.

Zu אנכי לה' אנכי אשורה (Richter 5, 3) bemerkt Raschi: אנכי אנכי, כפול שמעתי מדרש אגדה, קפח הקב"ה שכר תבור וכרמל שבאו למתן תורה לפת עליהם את ההורה והורו בכשת הפנים אמר להם הקדוש ברוך הוא סוף שאני פורע לכם כשלים נאמר בסיני אנכי ה' אלהיך בתבור יאמר אנכי אנכי . נאמר בסיני אנכי ה' אלהיך בכרמל יאמר כפול ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים בימי אליהו.

Dieser מדרש אגדה ist kein anderer, als der von mir im Juli-Heft nach Jalkut Schoftim, § 47, citirte Jelambenu, der allein unter sämmtlichen Midraschim den Tabor der Debora und den Karmel des Elijah mit den zur Offenbarung herangekommenen Tabor und Karmel in Connex bringt. Die Formel שמעתי מדרש אגדה beweist, daß der uns heute fehlende Midrasch ילמדנו schon zur Zeit Raschi's weniger bekannt war.

Auch in seinem Talmud-Commentar deutet Raschi speciell auf diesen Midrasch hin. Megilla, 29a, heißt es: תניא ר' אלעזר הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל שנאמר כי כתבור בהרים וככרמל בים יבא וכו', und hier bemerkt Raschi zu וככרמל בים יבא, למדנו שעבר כרמל את הים ואימתי היה בשעת מתן תורה; daß aber der Karmel das Meer überschritten hätte, hat wieder nur der vorhincitirte ילמדנו, wo es heißt: ושמעו תבור וכרמל והגידו מקומם ובאו להם ושט כרמל בים. Alle übrigen Midraschim haben auch diesen Zug nicht. Vielleicht haben wir in der hier von Raschi gebrauchten ungewöhnlichen Formel למדנו eine Anspielung auf den ילמדנו, den Namen des hier gemeinten Midrasch, zu erblicken, wenn nicht gar an Stelle des למדנו ursprünglich ילמדנו als Quellenangabe zu lesen war und das von ילמדנו abgefallene י der ungenaue Abschreiber auf dem Gewissen hat.

Smichow, 10. Aug. 1883.

Dr. Samuel Back.

Abhandlungen.

Die Agada der Tannaiten.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Auf eigenthümliche Weise erklärte Jose die Angabe in I Kön. 8, 11, daß die Priester wegen der Wolke nicht Dienst thun konnten, indem er das „nicht konnten" im strikteſten Sinne nimmt und den Satz aufſtellt, daß die im Gefolge von Gottes Herrlichkeit ziehenden feindlichen Engel von Gott zu gewiſſen Zeiten Freiheit zu verderben erhalten und Gottes Schutz für dieſe Zeitpunkte ſich gleichſam zurückzieht [1]). Mit demſelben

[1]) Sifrâ Einleitung Ende (3 b): מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל . . Für למלאכים hat Abr. b. David im Comm. zu dieſer Stelle und ebenſo Jalkut zu I Kön. 8 (§ 189) למחבלים, ebenſo in Num. r. c. 14 gegen Ende. — מְחַבֵּל als Epitheton der verderblichen Engel entſpricht dem bibliſchen המלאך המשחית II Sam. 24, 16 oder המשחית Exod. 12, 23. — Synonym mit מחבלים iſt מלאכי חבלה, mit denen Levi b. Siſi die verwüſtenden Neuperſer vergleicht, Kidd. 72 a unt. Vgl. auch Midr. Maaſe Thora (Beth Hamm. II, 97) in einer apokryphen Verſion der Rathſchläge des ſterbenden Jehuda I an ſeinen Sohn: בייח רבבות של מלאכי חבלה. Darauf folgt ein angeblicher Ausſpruch Akiba's: שכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל,

dämonologischen Satze erklärt er den besonderen Schu
welcher Moses während des Vorüberziehens von Gottes Her
lichkeit zu Theil wird, Exod. 33, 22; und in demselben Sin
sei ψ 95, 11 zu verstehen: Erst wenn mein Zorn sich wend
wird, können sie eingehen zu meiner Ruhe [1]). — Aus Exo
16, 10, verglichen mit Num. 14, 10, schloß er, daß Gottes Her
lichkeit in der Wolke erschien, so oft die Israeliten Moses u
Aharon bedrohten, um sie zu schützen [2]).

In der Discussion darüber, was höher zu schätzen s
Studium oder Uebung der religiösen Pflichten, führte Jose d
Beweis, daß ersteres wichtiger sei, folgendermaßen [3]): D
Studium der Lehre ging der Verpflichtung, Erstlinge vo
Teige zu geben, um 40 Jahre, der Verpflichtung, Zehnten
geben, um 54 Jahre, der des Erlaßjahres um 61 Jahre, der d
Jobeljahres um 103 Jahre voran [4]). Und wie groß der Loh
des Studiums sei, ist aus Deut. 11, 19 und 21, sowie aus
105, 44 und 45 ersichtlich. Nach einer anderen Ueberlieferung

---

also ungefähr dasselbe, was in Sifrâ Jose Gal. In einer andern Versi
(Schönblum שלשה ספרים נסתרים p. 14 a) fehlt die Angabe שם
רי עקיבא אמרו. — Eleazar, der Sohn des Jose Gal. spricht v
מלאכי שמן, Tos. Ab. zara 1, 17.

[1]) Sifrâ ib. Hieher gehört auch die oben S. 510 angeführ
Erklärung von Gen. 6, 3: Gott läßt zur Bestrafung der sündige
vorsündfluthlichen Menschen die Eigenschaft des Rechtes allein, ohne d
Gegengewicht der Eigenschaft des Erbarmens walten.

[2]) Mechiltha z. St. (48 a).

[3]) Sifrê zu Deut. § 41; Kidd. 40 b, wo הגלילי ausgefallen i
S. oben S. 511, A. 1, 2 und 4.

[4]) Das Studium beginnt mit der Offenbarung der Lehre im ersten Ja
des 40 Jahre dauernden Wüstenaufenthaltes. Die Pflicht der חלה beginnt
fort beim Einzug in's Land, also 40 Jahre nach der Offenbarung, 14 Ja
später, nach der Eroberung des Landes (s. oben S. 72, Anm. 1) die Pfli
des Zehnten; sieben Jahre nachher ist das erste Erlaßjahr, und 49 Ja
nach der Eroberung ist das erste Jobeljahr. — Eine andere chronol
gische Berechnung von Jose s. unten S. 532, Anm. 2.

[5]) Schir r. zu 2, 14, nach der Deutung Akiba's.

und er Beides, Studium und Uebung, als gleichmäßig zu erfüllende Pflichten des „im Schirme der Weltreiche" verborgenen Israels empfohlen in Hohelied 2, 14 [1]). — Unter dem Alten, dessen Achtung in Lev. 19, 32 geboten ist, hat man den zu verstehen, der Weisheit erworben hat, auch wenn er jung an Jahren ist [2]). —

Ueber Israel und sein Verhältniß zu den Völkern sind einige beachtenswerthe Sätze Jose's überliefert. — An das Futurum „Gott wird König sein" im Gesange am Schilfmeere (Exod. 15, 18) knüpfte er folgende Betrachtung: Wenn die Israeliten am Meere gesagt hätten: „Gott ist König für immer und ewig", dann hätte keine Nation über sie die Herrschaft erlangt; jedoch sie sagten: „Gott wird König sein" — über alle Erde — in der Zukunft, wir aber sind dein Volk und deine Heerde, die Schafe deiner Weide, der Samen Abrahams, deines Freundes, die Söhne Isaks, deines Einzigen, die Gemeinde Jakobs, deines erstgeborenen Sohnes, der Weinstock, den du aus Aegypten versetztest, die Pflanzung, die deine Rechte gepflanzt hat [3]). Ein damals viel gedeutetes Wort desselben Gesanges (ואנוה 15, 2) faßt er, ebenso wie Akiba, als Aufforderung, Gottes Ruhm vor den Völkern der Welt zu künden [4]). — Es

---

[1]) יונתי בחגוי הסלע שחבויין בסתר המלכיות הראיני את מראיך זה מעשה הטוב השמיעיני את קולך זה התל. Das ist die richtigere Heart (s. מתנות כהונה), da das Gesehene die That, das Gehörte das Studium ist. — In Ab. di R. N. c. 11 stehen zwei Sätze von Jose Gal., mit denen er Tarphons Satz über den Müßiggang (oben S. 504) illustrirt.

[2]) Sifrâ z. St. (91 a); Bar. Kidduschin 32 b, mit Erläuterung. Sifrâ wird zu dem Satze אין זקן אלא זה שקנה חכמה auf den Ausdruck קנני in Prov. 8, 22, ebenfalls von der Weisheit, hingewiesen. — Solche Wortdeutungen nach der Notarikonmethode (זקן = זה קנה) finden sich bei Jose Gal. noch in zwei Controversen mit Akiba (oben S. 364, צל und תרצחון).

[3]) Mech. z. St. (44 a).

[4]) Mech. z. St. (37 a), s. oben S. 298, Anm. 2. Die ur-

ist eine Schande für Israel, daß während die Völker der W
nicht verlassen, was sie von ihren Vätern übernommen hab
die Israeliten verlassen, was ihnen ihre Väter überliefert, n
hingehen und fremden Göttern dienen [1]). Auch die guten Ha
lungen der Heiden erhalten ihren Lohn. Die Ehrerbiet
der Kanaaniten gegen Abraham (Gen. 23,5) wurde mit
Jahren belohnt, die sie vor den Aegyptern, mit denen sie s
auf gleicher Stufe der Verwerflichkeit waren (nach Lev. 18
voraus hatten [2]). —

Zur paränetischen Schriftauslegung gehören folge
Sätze Jose's des Galiläers. Zu Num. 5,3: Komm und
welche Kraft die Sünde hat! Bevor die Israeliten ihre H
nach der Sünde ausstreckten, gab es unter ihnen keine der
diesem Verse genannten Verunreinigungen, nachdem sie gesün
(beim goldenen Kalbe), traten diese Verunreinigungen ein [3]).
In Bezug auf das Verhältniß zwischen dem guten
dem bösen Triebe im Menschen giebt es dreierlei Cla
von Menschen: Die Frommen stehen nur unter der Herrsc
des guten Triebes, die Frevler nur unter der des bösen,
zur Mittelclasse gehörigen werden abwechselnd von dem ei
oder dem anderen Triebe beherrscht (gerichtet) [4]). Den gro

---

sprüngliche Lesung des Satzes von Jose, der sich wesentlich von
Akiba's nicht unterscheidet, ist zweifelhaft. S. Friedmann z.

[1]) Sifrê zu Deut. 13,7 (anknüpfend an die Worte לא ידעת אתה ואבותיך, die einen Vorwurf involviren), § 87.

[2]) Sifrâ zu Lev. 18,3 (85 c). Die 47 Jahre sind die
zwischen dem Untergange der Aegypter im Schilfmeere und der
nenen Eroberung Kanaans verstrichenen nebst den sieben in Num. 1
erwähnten. S. oben S. 530, Anm. 4.

[3]) Sifrê zur St., § 1 Ende, daraus Num. r. c. 7. In
20,8 findet Jose Gal. die Furcht wegen begangener Sünden. S. S.

[4]) Dieser Satz ist in zwei Versionen erhalten: 1. Aboth die
c. 32, nach dem oben S. 510, Anm. 2 citirten und nicht ganz
Ausspruche. Die erste Classe wird aus ψ 109,22 deducirt (
(נטל מרם יצר הרע ונותן להם יצר הטוב שנאמר לבי חלל בקרבי),

thischen Gegensatz zwischen Frommen und Frevlern behandelt auch ein Gruppensatz, welcher die Begründung von Jose's Ansicht über die Hinrichtung des widerspenstigen Sohnes bildet [1]): Der Tod der Frevler ist eine Wohlthat für sie selbst wie für die Welt, der Tod der Frommen ist von Nachtheil für sie, wie für die Welt (jene hören mit dem Tode auf zu freveln, diese Gutes zu thun). Im selben Gegensatze stehen Rausch und Schlaf der Frevler, die ihr Sündiges unterbrechen, und Rausch und Schlaf der Frommen, die sie am Gutesthun hindern. Hingegen ist Ruhe der Frevler zum Unheile für sie selbst und für die Welt, während den Frommen gegönnte Ruhe ihnen selbst wie der Welt zum Vortheile wird [2]).

---

den citirten drei Worten der Sinn gefunden wird: mein Herz — nämlich die eine Hälfte, die böse, während לבב beide Seiten des Herzens, beide Triebe, bedeutet, nach einer alten agadischen Anschauung, s. Sifrê zu Deut. 6, 5, § 32 und Mischna Berach. 9, 5, Tos. Ber. 7, 7 בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע — hat er (Gott) getödtet — s. Raschi zu Berach. 61 b oben — in meinem Innern, d. h. meinen beiden Trieb von mir genommen. Die Classe der vollständigen Frevler in ψ 36, 2 gemeint: „nur die Sünde spricht zum Frevler, Gottesfurcht ist nicht vor seinen Augen". Die Mittelclasse endlich meint ψ 109, 31, wo „die Richter der Seele" (משופטי נפשו) die beiden Triebe sind, die abwechselnd die Oberhand haben. 2. Baraitha in Berach. 61 b oben, in welcher der Ausdruck dem letzten Theile des Satzes angepaßt ist, die Belegstellen aber dieselben sind: . . . צדיקים יצר טוב שופטם . . . רשעים יצר רע שופטם . . . בינונים זה וזה שופטם. In Jalkut zu ψ 109 (§ 868) ist die Version des Ab. di R. N. gegeben, doch irrthümlich als Autor ר' אלעזר בן פרטא genannt, indem aus Versehen aus unserem Satze voranstehende רבא היה אומר mit dem vor dem vorhergehenden Satze Jose's stehenden Satze des Eleazar b. Parta in Zusammenhang gebracht wurde. In Jalkut zu ψ 36 (§ 727) ist die Version des bab. Talmuds aufgenommen, als Autor aber ר' אלעזר genannt, was nur so zu verstehen ist, daß aus ר' אלעזר ב"פ בן פ (= ר"א בן פרטא) durch ein neues Versehen wurde ר"א בן פדת.

[1]) An den oben S. 511, Anm. 2 angegebenen Stellen.

[2]) Diese drei Antithesen hat Sifrê; die Mischna hat noch drei über die entgegengesetzten Wirkungen des Zusammenhaltens (כנוס) und des Getrenntseins der Frommen einer-, der Frevler andererseits.

In zwei ähnlich construirten Sentenzen preist Jos die Reue und den Frieden [1]). Groß ist die Reue, denn s führt zur Erlösnng, nach Jes. 59, 20 [2]). Groß ist der Friede denn selbst der Krieg muß mit der Aufforderung zum Friede eröffnet werden, nach Deut. 20, 10 [3]).

Ein Beispiel allegorischer Exegese einer gesetzliche Stelle des Pentateuchs hat die Ueberlieferung der Agadisten e halten. Jose der Galiläer habe zu Gen. 3, 16 („er soll üb dich herrschen") bemerkt, darunter sei keine allseitige, unb schränkte Herrschaft zu verstehen, denn diese ist dem Manne i Deut. 24, 6 verboten [4]). Dieser Ausspruch ist um so bezeichne

---

Die Baraitha hat ebenfalls die beiden weiteren Antithesen, doch fehlt unseren Ausgaben die über כנום; über andere Varianten in der Reihe folge s. Rabbinowitz Dikd. Sofrim zu Synhedrin 72 b, 73 Bemerkenswerth ist noch, daß für הנאה der Mischna und Bar. in Sifr stets נאה zu lesen. Rabbinowitz verzeichnet auch für M. und Ba Varianten: נאה, טוב, יפה. נאה als dem רע besser entsprechend wahrscheinlich das Ursprünglichere, woraus leicht הנאה werden konnte.

[1]) Ein dritter ebenfalls mit גדול(ה) beginnender Satz ist der üb das Studium ... גדול תלמוד, s. oben S 530.

[2]) Jalkut zu Jes. 59 (§ 358): .. אר ר' יוסי הגלילי גדולה תשובה שמביאה לידי גאולה. Die Quelle hiefür ist Joma 86 a, wo d Ausgaben nach den bei Rabbinowitz z. St. angegebenen Zeugniss zu berichtigen sind. Jose's des Galiläers Satz ist nämlich mit dem ih folgenden ähnlichen Satze von R. Jonathan (oder Nathan) zu eine verschmolzen. Die Ansicht ist übrigens die oben S. 355* von El. Hyrkanos ausgesprochene.

[3]) In Sifrê zu Num. § 42 steht unter den vielen Sätzen üb den Frieden auch dieser Satz (als Belegstellen sind dort noch ang führt Deut. 2, 26 und Ri. 11, 13), aber ohne Autornamen. Doch m er ursprünglich genannt gewesen sein, da sowol in Lev. r. c 9, als i Anfang von Derech erez zûta, dem „Capitel vom Frieden", Jose b Gal. als Autor überliefert ist.

[4]) Gen. r. c. 20 אר ר"י הגלילי יכול ממשלה מכל צד ת"ל לא יתכול רדים ורכב. Jose faßte den Ausdruck in Deut. 24, 6 allegori — euphemistisch nach Hiob 31, 10, und sieht in dem Verse ein Verb unbeschränkter Gewalt des Mannes über die Frau; dazu berechtigte i das unmittelbar vorhergehende Verbot: „er soll erfreuen seine Frau, d er genommen" (s. Mathnoth Kehunna). Merkwürdigerweise erklärten d

der, als Jose eine besonders schlechte und ihn peinigende Frau hatte [1]).

Mit Gleichnissen erläuterte Jose zwei Berichte der heiligen Schrift, die Sinnesänderung Pharao's in Exod. 14, 5 und das Zerbrechen der Bundestafeln durch Moses, Exod. 32, 19. Pharao glich Jemandem, der ein Grundstück zu einem Kôr Aussaat erbte und es um eine Kleinigkeit verkaufte; als nun der Käufer in dem Grundstücke Quellen öffnete und Gärten anlegte, da war der Verkäufer in Verzweiflung darüber, daß er sein Erbe um ein Geringes hingegeben. Dies sei auch angedeutet in dem Hohenliede 4, 13: „Deine Entlassenen sind ein Garten voll Granatbäume und köstlicher Früchte" [2]). In dem anderen Gleichnisse ist Moses in der Lage eines Abgesandten, der den Auftrag hat, dem Könige eine schöne und fromme Jungfrau anzutrauen. Als er den Auftrag vollzogen, erfährt er, daß die Braut untreu gewesen, und er zerreißt den Ehevertrag, um sie vom Tode, der auf ihre Untreue folgen würde, wenn der Ehevertrag schon rechtskräftig und in ihren Händen wäre, zu retten. So zerbrach auch Moses die Tafeln, anstatt sie dem untreuen Israel zu übergeben, damit die auf die

---

Karäer, wie Ibn Esra zur St. berichtet, den Vers ebenso: אמרו המכרישים כי נרבקה זאת הפרשה עם ושמח את אשתו כי רם למשכב כי אסור שימנע מן המשם; sie hätten als Beweis den Ausdruck in Hiob 31, 10 gebracht. — Obwol Sifrê die Deutung nicht bringt, wahrscheinlich wegen der unerlaubten Allegorisirung eines Gesetzes, kann die Ueberlieferung in Gen. r., daß der Autor derselben Jose hal. ist, dennoch eine richtige sein, besonders da wir von ihm wissen, daß er die Methode, benachbarte Verse durch einander zu erklären, besonders pflegte, s. Weiß II, 120.

[1]) S. oben S. 509.

[2]) Mech. zu Exod. 14, 5 (26 b f.) In Pesikta 84 a fehlt הגלילי. Ueber die Varianten in der Namenüberlieferung der Autoren dieses und ähnlicher Gleichnisse in Schir. r. z. St. s. Buber zur Pesikta a. a. O. Sie deutet שלחך mit Beziehung auf שלחנו Exod. 14, 5. — Eine andere Deutung zum Hohenliede (2, 14) s. oben S. 531.

Untreue, den Götzendienst gesetzte Strafe der Ausrottung nicht vollzogen werde [1]). Kein förmliches Gleichniß aber gleichnißartig ist die Betrachtung Jose's, mit der er ψ 139, 14 beleuchtet [2]): Komm und sieh [3]), daß nicht wie die Art der Menschen Gottes Art ist; der Mensch giebt Sämereien in ein Beet, und jeder Same geht in seiner Pflanzengattung auf, Gott aber bildet die Frucht im Mutterleibe und aus dem verschiedenen Samen (des Vaters und der Mutter) wird nur eine Gattung (ein Geschlecht).

Zum Schluß sei noch der Trostspruch erwähnt, den Jose an Ismael richtete [4]). Er ging von I Kön. 14, 13 aus und sagte: Wenn Abija, der Sohn Jerobeams, der nur eine gute Handlung beging, so sehr beklagt wurde, um wieviel eher verdienen die Söhne Ismaels, daß man um sie klage!

Im Midrasch Mischle werden drei — wol apokryphe — Deutungen Jose's des Galiläers gebracht [5]). In einigen Fällen ist der Name Jose's einem Agadasatze vorangestellt, welcher seinem Sohne Eliezer zugeschrieben werden muß, dem besonders als Urheber der 32 Normen berühmten Agadisten [6]).

---

[1]) Aboth di R. N. c. 2. Der Schluß des Gleichnisses נפטרוה מאדוני לעולם ist lückenhaft und oben im Texte ergänzt.

[2]) Nidda 31 a, דרש ר' יוסי הגלילי.

[3]) Ebenso beginnt der Satz über die Sünde, oben S. 532.

[4]) Moed Katon 28 b.

[5]) Zu 4, 27; 13, 23 und 19, 21. Apokryph sind wol auch die Aussprüche Jose's des G.'s im angeblichen Mechiltha-Fragment; s. Friedmann's Ausgabe der Mech. p. 119 b, 120 b; vgl. ib. Einleitung, LI, No. 17.

[6]) Die Deutung von Prov. 6, 16—19 auf die untreue Gattin in Tanchuma נשא Anfang und Num. r. c. 9 g. Anf. dem יוסי הגלילי zugeschrieben, hat in Jalkut zu Prov. § 938 (Quelle: Tanchuma) ר' אליעזר בן ריה"ג zum Autor. Dasselbe gilt von dem Satze über die drei Empörungen der Menschen gegen Gott: Tanchuma נח g. Ende בשם ר"א בן ריה"ג . . ר' איבו בשם ריה"ג, Jalkut zu Josua 9 (c. 19) Lev. r. c. 34 der Ausspruch über den Lohn von Jethro's Gastfreundschaft: אמר ר' יוחנן אמר ריה"ג; dafür muß gesetzt werden: אמר ר' יוחנן

3. Jochanan b. Nuri.

Jochanan gehörte zu dem engeren Kreise Gamliel's II [1]), dessen Verfügungen er noch nach seinem Tode gegen Josua b. Chananja in Schutz nahm [2]). Im Lehrhause Gamliels nahm er unter den jüngeren Mitgliedern eine hervorragende Stellung ein und hatte mehreremals Veranlassung, beim Patriarchen über Akiba zu klagen und dessen Bestrafung — wegen unbefugten Disputirens [3]) — zu bewirken. Er pflegte später zu sagen: Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen an, daß mehr als fünf Mal Akiba durch mich von Gamliel in Jabne getadelt wurde, indem ich über ihn klagte und Gamliel ihm einen Verweis ertheilte [4]). Aber ich wußte es, setzt er hinzu,

---

אמר ר' אליעזר בנו של ריה"ג, da dieser den Ausspruch als Dank für die Gastfreundschaft der Uschenser vortrug, Schir r. zu 2, 5. In der Tosefta Sabb. 17 (18), 2 ist in den Ausgaben, und auch in der Wiener Handschrift vor dem Satze über die geleitenden Engel ר' יוסי הגלילי als Autor genannt, während die Erfurter Handschrift, übereinstimmend mit der Parallelstelle Tos. Ab. zara 1, 17 seinen Sohn nennt. Wie leicht im Abschreiben vor dem Namen des Vaters der des Sohnes ausfallen konnte, zeigt als neuestes Beispiel F. Weber's System der altsynag. pal. Theologie (1880), wo es S. 96 heißt: „Jose der Galiläer, der Begründer der 32 Middoth, Chullin 89 a".

[1]) Sifrê zu Deut. § 16, s. Weiß II, 119, Anm. 1; R. Hasch. 2, 8.

[2]) Erubin 41 a.

[3]) Die Klagen Jochanan b. Nuri's über Akiba sind zwar nicht näher bezeichnet, aber sie sind nach dem Berichte in Sifrê a. a. O. zu verstehen, wo Jochanan b. Nuri's und Eleazar Chisma's Erhebung zu Aufsehern im Lehrhause im Zusammenhange mit der Strenge berichtet wird, mit der Gamliel streitsüchtigen, gern disputirenden Hörern begegnete. Dieselben zu bezeichnen, wird wol die Anfgabe der beiden Aufseher gewesen sein; und in der Eigenschaft des letzteren führte Joch. b. N. Klage über Akiba.

[4]) Sifrê zu Deut. 1, 1 § 1, wo nach Jalkut zu Deut. 1, § 789 zu lesen ist: מעידני עלי שמים וארץ שיותר מחמשה פעמים נתקנתר על ידי עקיבא לפני רבן גמליאל ביבנה שהיתי קובל עליו והיה מקנתרני. In Sifrâ zu Lev. 19, 17 (89 b) und Arachin 16 b wird für נתקנתר gesetzt: לקה, als ob Akiba gegeißelt worden wäre.

daß er mich deshalb noch mehr liebte, denn es ist gesagt (Prov. 9, 8): Strafe den Weisen, und er wird dich lieben. In der Halacha ist er häufiger Controversist Akiba's, so auch in der Ergründung der Bedeutung von רק Lev. 13, 30 aus dem Sprachgebrauche[1]). Eine schöne Sentenz über den Jähzorn, welche eine Quelle Akiba zuschreibt, wird anderwärts in J. b. Nuri's Namen angeführt[2]). Die Sentenz, welche in die Sammlung der Sprüche der Väter unter dem Namen El. Chisma's aufgenommen wurde, findet sich anderwärts auch als Sentenz seines Collegen Jochanan b. Nuri, nebst einer anderen ähnlichen Sentenz desselben, über die Wichtigkeit der Rechtsprechung[3]). In der schon oft erwähnten Charakteristik der Tannaiten wird er ein Kasten voll Halachoth genannt[4]). In der Agada wird bloß eine Deutung zu Jes. 66, 25 von ihm erwähnt, welche er einer Deutung Akiba's entgegensetzte[5]).

4. Eleazar Chisma.

Mit Jochanan b. Nuri war Eleazar Chisma[6]) Aufseher im Lehrhause Gamliel's[7]). Er war besonders Schüler von

---

[1]) S. oben S. 369.

[2]) S. oben S. 267, A. 2.

[3]) Aboth di R. N. c. 27. S. unten S. 539, Anm. 3. Die zweite Sentenz lautet: סדור של שלחן גדול ועשיית ב"ד וקיומיהן מביאין טובה לעולם.

[4]) קופה של הלכות. S. oben S. 10, Anm. 3. In Aboth di R. N. c. 40 heißt es: הרואה ר' יוחנן בן נורי בחלום יצפה ליראת חטא.

[5]) M. Edujoth 2, 10, Seder Olam c 3, s. oben S. 447, A. 2. מדי שבת בשבתו bedeutet nach J. b. Nuri „vom Pesach bis zum Wochenfeste (vgl. Lev. 23, 15)". — Eine Ueberlieferung über den „Mirjamsbrunnen" im Tiberiassee im Namen J. b. N.'s hat Lev. r. c. 22. Einen Agadasatz schreibt ihm Pirke R. Eliezer zu, ç. 44.

[6]) Ueber den Ursprung des Namens חזקא, חסמא, den eine irrthümliche Variante — בן חסמא — als Vatersnamen giebt, lesen wir in Lev. r. c. 23 eine Schultradition.

[7]) Sifrê zu Deut. § 16. Nach dem Berichte in Horajoth 10 a b hätte Josua b. Chananja bei Gelegenheit einer in Gemeinschaft

Josua b. Chananja[1]; mit Akiba hatte er halachische Controversen[2]. Wie sein Lehrer Josua beschäftigte er sich viel mit Naturwissenschaft, aber gleichsam um den Schein von sich zu entfernen, als halte er die profanen Wissenschaften für wichtiger als das Studium des Religionsgesetzes, sagte er in seiner bekannten Sentenz: Während die Lehre von den „Vogelnestern" und der „Menstruirenden" wesentliche Theile der Thora sind, sind Astronomie und Geometrie nur ein Nachtisch der Gelehrsamkeit[3]. Aus E. Chisma's Agada tradirte man einen Satz, den er im Namen seines Lehrers Josua aussprach[4]. Ferner eine Deutung des Wortes „heute" in Exod. 16, 25. Damit solle gesagt sein: In dieser Welt (heute) werdet ihr das Manna am Sabbath nicht finden, wol aber dereinst in der

---

mit Gamliel II unternommenen Seereise ihn auf zwei Jünger seines Lehrhauses aufmerksam gemacht, ר' אלעזר חסמא ור' יוחנן בן נודגרא, die zu berechnen wissen, wieviel Tropfen das Meer hat und dennoch kein Brot zu essen und kein Kleid anzuziehen haben. Hierauf hätte ihnen G. ein Amt gegeben. Der zweite Theil dieses Berichtes ist im Wesentlichen identisch mit dem in Sifrê, wenn auch in Einzelheiten verschieden. Da nun Jochanan b. Gudgeda auch sonst nicht in den Zusammenhang dieses Berichtes paßt — s. Frankel 99, Weiß II, 119, — muß man annehmen, daß im Talmud schon früh aus (נורי) ר' יוחנן בן נ' wurde: ר' יוחנן בן נודגרא.

[1]) S. oben S. 8, Anm. 5.

[2]) S. Weiß II, 122. Aus Lev. r. c. 23 folgt nicht, wie Frankel 134, und nach ihm Brüll 149 annehmen, daß er als Akiba's Schüler betrachtet wurde, da dort nur erzählt wird, daß El. von Akiba das Vorbeten, was nicht jedes Gelehrten Sache war, lernte. Akiba erbietet sich, es ihn zu lehren, mit den Worten צבי מרי דילף, was beweist, daß auch die Ueberlieferung kein Schülerverhältniß annahm.

[3]) Aboth 3 Ende. גופי תורה ist die richtige Lesung, vgl. M. Chagiga 1 Ende (s. Taylor, Sayings of the J. Fathers p. 12). In Ab. di R. N. c. 27 steht nur die erste Hälfte des Satzes; dann folgt ein ähnlicher von Jochanan b. Nuri: הרהלכות והטהרות והנזרות והקינין הן הן גופי תורה (vielleicht והלכות טהרות); — ein großer Theil der von Joch. b. Nuri erhaltenen Halachasätze beschäftigt sich in der That mit den Reinheitsgesetzen, wie Frankel 124 bemerkt. —

[4]) Mechiltha zu Exod. 17, 8 (53 a), s. oben S. 454*, Anm. 4.

kommenden Welt [1]). Aus Jeſ. 43, 22 („nicht mich riefſt du an, Iſrael") ſchloß er das Rügenswerthe einer Zeichenſprache während des Schema-Leſens [2]). Endlich ſei noch ſeine Deduktion aus Deut. 23, 25 erwähnt, wonach der Arbeiter aus dem Weingarten ſeines Arbeitgebers nur ſoviel eſſen dürfe, als ſein Tagelohn beträgt [3]).

5. Samuel der Kleine.

Samuel der Kleine wurde, als er ſtarb, mit den Worten betrauert: Wehe ob des Demütigen, Frommen, des Schülers Hillels des Alten [4])! Die Rede, die beide Vorſitzenden des Synhedrin Gamliel und El. b. Azarja an ſeinem Grabe hielten, war ſchon erwähnt [5]), ebenſo die Weiſſagung, die er auf dem Todtenbette über die kommenden ſchweren Zeiten ausſprach [6]). Weniger als über ſeinen Tod wird über ſein Leben berichtet. Bei Gamliel II ſtand er in hohem Anſehen [7]), und in deſſen Auftrage verfaßte er das Gebetſtück, welches gegen Minim (Judenchriſten) und Angeber ſich richtete und dem täglichen

---

[1]) Mech. z. St. (50 b).

[2]) Joma 19 b . . . הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתותיו ומראה באצבעו עליו הכ' א' ולא אותו.

[3]) Sifrê zu Deut. § 266; j. Maaſſeroth 50 a; b. Baba mezia 92 a.

[4]) Toſ. Sota 13, 4, j. Sota 24 b, b. Sota 48 b.

[5]) S. oben S. 267*.

[6]) S. oben S. 66, Anm. 1. Die Prophezeiung lautete: שכעון וישמעאל לחרבא וחברוהי לקטלא ושאר עמא לביזא ועקן סגיאן ידחון אחר ידנא. So Toſ. Sota 13, 5; in jer. Sota 24 b fehlt אחרי דנא, in Semachoth c. 8 ſteht dafür אחרידם. In den genannten drei Quellen wird ausdrücklich bemerkt: ובלשון ארמית אמרן (im Jeruſchalmi mit dem müßigen Zuſatze: ולא ידעו מה אמר). In b. Synh. 11 a, ebenſo Schir r. zu 8, 6 lautet der letzte Paſſus: ועקן סגיאן עתידין למיתי על עלמא.

[7]) S. oben S. 255*, Anm. 3.

Hauptgebete einverleibt wurde [1]). Ueber den Grund seines Beinamens hatte man später nur Vermutungen [2]). — Sein Wahlspruch zeugt von seinem frommen, menschenfreundlichen Wesen; er bestand bloß in den Worten des Buches der Sprüche (24, 17): Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, und wenn er strauchelt, jubele nicht dein Herz [3]). — Während gar keine Halachasätze in seinem Namen überliefert wurden, bewahrte die agadische Tradition manchen auf uns gekommenen Satz von ihm. Zunächst zwei Gleichnisse, mit denen er die Gemeinde zur Bescheidenheit mahnte, als sie es ihrem Verdienste zuschrieb, daß Gott Regen schickte. Dieser war nämlich einmal gekommen am Morgen eines Tages, für den Samuel ein Fasten verordnet hatte, noch bevor die Sonne aufging und das Fasten begann. Da sagte er: Es ist nicht der Ruhm der Gemeinde, sondern es ist wie wenn ein Diener von seinem Herrn sein Bestimmtes verlangt und der Herr sagt: Gebet es ihm, daß ich seine Stimme nicht höre. Ein anderes Mal kam der Regen, nachdem die Sonne untergegangen und der Fasttag bis zu Ende gehalten war. Da brachte er das Gleichniß vom Diener, dem sein Herr das Erbetene nicht sofort gewährt, sondern sagt: Laßt ihn warten, damit er verzage und sich peinige [4])! — Eigenthümlich ist die symbolisirende Parallele zwischen dem Augapfel des Menschen und der Welt zur Verherrlichung Jerusalems und des Heiligthums: Diese Welt gleicht dem Augapfel; das Weiße in ihm ist der Ocean, der die Welt umgiebt, das Schwarze ist die umgebene Welt (Erde), die Vertiefung im Schwarzen (die Pupille) ist Jerusalem, die darin

---

[1]) Berach. 28 b. S. Grätz IV, 105.

[2]) Jer. Sota 24 b ולמה נקרא שמו קטן לפי שרוה מקטין עצמו וייא לפי שמעט הוה קטן משמואל הרמתי.

[3]) Aboth 4, 26.

[4]) Taanith 25 b unt. S. das ähnliche Gleichniß von Akiba oben S. 441.

sichtbare Figur ist das Heiligthum [1]). Bei zwei in verschiedenen Quellen sich findenden Aussprüchen erscheinen dieselben als Antworten auf Fragen, die an Samuel gerichtet wurden. Einmal fragte man ihn nach dem Sinne von Koh. 7, 15 [2]). Er antwortete: Es ist vor dem Weltenschöpfer bekannt und offenbar, daß der Fromme einmal zum Wanken kömmt, daher sagt Gott: So lange er in seiner Frömmigkeit ist, will ich ihn von dannen nehmen, daher „giebt es Fromme, die wegen ihrer Frömmigkeit umkommen" [3]). Ebenso fragte man ihn nach dem Sinne der Psalmworte (94, 15) „und nach ihm alle Geradherzigen" [4]). Er fand darin den Gedanken, daß die Belohnung der Frommen nach ihnen, (in der Zukunft) liege, die der Frevler aber vor ihnen. in der Gegenwart, letzteres nach Deut. 7, 10 [5]). Endlich wird der an den Schluß des fünften Abschnittes des Tractates Aboth gestellte Ausspruch über die Lebensalter Sa-

---

[1]) Derech erez zûta c. 9 Ende, tradirt von אבא איסי בן יוחנן. — עולם = Erde, s. oben S. 347*, A. 1. Der Tradent kömmt vor: Sifrâ zu Lev. 1, 16 (9 a), vgl. Zebachim 65 a, M. Middoth 2, 6 (אבא יוסי בן חנן, wofür Jerusalmi zu Schekalim 6, 2, in der Ausgabe des bab. Talmuds: אבא יוסי בן יוחנן). S. ferner Pesachim 57 a, wo wahrscheinlich zu lesen ist: אבא יוסף בן חנין משום אבא שאול בן בטניתּ, da Abba Saul b. Batnith der frühere war. In Tos. Men. 13, 21 steht für . . משום אבא in der That ואבא; das אישׁ ירושלים der Tosefta ist wahrscheinlich bloß irrthümliche Ergänzung nach Aboth 1, 5: יוסי בן יוחנן אישׁ ירושלים.

[2]) Koh. r. z. St. שאלו את שמואל הקטן מהו דכתיב יש צדיק אובד בצדקו.

[3]) Vielleicht gehört auch die ähnliche Erklärung des zweiten Satzes ויש רשע מאריך ברעתו, nebst dem Gleichnisse, zur Antwort Samuels. Vgl. in dem Ausspruche des Amora Aibo (Gen. r. c. 25 Anf.) über den Tod Chanochs: ער שהוא בצדקו אסלקנו.

[4]) Schocher tob z. St. (אמרו לשמואל הקטן מהו ואתריו כל ישרי לב); Jalkut z. St.

[5]) S. Aehnliches von Akiba, oben S. 453 f.

muel dem Kleinen zugeschrieben [1]). — In Pirke R. Eliezer steht sein Name vor einem Satze [2]).

Geschichte der Juden in Breslau. Abschnitt I. (Bis zur großen Verfolgung im Jahre 1349).

Von

Dr. J. Landsberger.

Die Geschichte der Juden in Schlesien ist bereits einer eingehenderen Untersuchung gewürdigt worden. Zum ersten Male wurde eine besondere Schrift diesem Gegenstande von Zimmermann [3]) gewidmet; etwa fünfzehn Jahre später veröffentlichte Worbs in den schlesischen Provinzialblättern [4]) einen dasselbe Thema behandelnden Artikel, dann folgten nach einem längeren Zwischenraum die Arbeiten von Wolff [5]) und Ludwig Oelsner [6]). Außerdem sollen noch [7]) zwei handschriftliche

---

[1]) S. Taylor, Sayings of the J. Fathers, p. 23, ferner Ascheri, Halachoth Ketannoth (nach dem Tractate Menachoth der Talmudausgaben), 120 b, Beth Josef zu Tur Orach Chajim, § 38 Ende. Vgl. Reifmann, מאמר חוכמה האזינו לבנו (Petersburg 1881 p. 19 f.

[2]) Cap. 27, über Gen. 14, 15.

[3]) Geschichte der Juden in Schlesien, Breslau 1790.

[4]) Jahrgang 1804 (September) p. 209 ff., 405 ff. und 539 ff.

[5]) Ib. 1842 Band II p. 199 ff.

[6]) In Liebermanns Jahrbuch II (1855) p. 122 ff.

[7]) Nach Thomas: Schlesische Literaturgeschichte, Hirschberg 1824, p. 82

Geschichten der schlesischen Juden vorhanden sein, das eine Manuscript, aus dem Roppanschen Nachlaß, in der Bibliothek zu Fürstenstein, das andere vom ehemaligen Pastor G. Fuchs in Hünern, dessen Aufbewahrungsort jedoch nicht angegeben wird [1]).

Natürlich werden in allen diesen Schriften mehr oder weniger auch die Verhältnisse der Breslauer Juden berührt, jedoch eben nur soweit, als es der Hauptzweck jener Arbeiten erforderte. Genauer und großentheils auf der Grundlage urkundlicher Nachrichten geht Klose in seinem gründlichen Werke [2]) auf die Sache ein; indeß sind seine, an sich sehr schätzenswerthen, Mittheilungen nicht zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet, sondern finden sich an vielen Stellen in dem ziemlich weitläufig angelegten Buche zerstreut. Eine solche hat nun, zum Theil auf ein reicheres Quellenmaterial gestützt, L. Oelsner in der Einleitung zu den von ihm veröffentlichten Urkunden zur Geschichte der Juden in Schlesien [3]) gegeben, wobei jedoch vieles mehr leise angedeutet als ausführlich besprochen wird.

Eine nochmalige Bearbeitung dieses Gegenstandes dürfte daher um so weniger überflüssig erscheinen, als ein Theil der angeführten Werke und Abhandlungen fast ganz verschollen, ein anderer doch nur in einzelnen bedeutenderen Bibliotheken, welche auch nur einem verhältnißmäßig kleinen Kreise zugänglich sind, vorhanden ist; außerdem ist aber auch durch die während der beiden letzten Decennien erfolgten Publikationen manches Neue, was für unser Thema von Interesse ist, bekannt geworden.

---

[1]) Aller Wahrscheinlichkeit nach schöpften indeß beide Autoren aus bekannten Quellen.

[2]) Von Breslau. Dokumentirte Geschichte und Beschreibung in Briefen. Breslau 1780—84.

[3]) cf. Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquelle Bd. 31 (1864) p. 59 ff.

Aus der ersten einigermaßen sicheren Nachricht, welche uns aufbewahrt ist, erfahren wir nichts anderes als eine über die Breslauer Judenschaft hereingebrochene Verfolgung. In lakonischer Kürze wird die nackte Thatsache gemeldet, daß jene im Jahre 1226, oder nach anderen Chronisten 1219, vertrieben worden sei [1]; über die Veranlassung hierzu [2], oder sonst irgend welche nähere Umstände findet sich nichts.

Es dauerte indeß nicht lange, bis sie mit Hilfe ihres Geldes, wie der Annalist sagt, die Erlaubniß erlangten, in die Stadt zurückzukehren [3].

Wenn wir nun auch erst bei dieser Gelegenheit von jüdischen Einwohnern in Breslau hören, so läßt sich doch wohl die Existenz einer wenigstens kleinen Gemeinde schon eine geraume Zeit vorher annehmen. Die reichen Juden Joseph und Chazkel, welche spätestens bis zum Jahre 1203 [4] bezw. 1204 [5] die in der unmittelbarsten Nähe Breslaus gelegenen Dörfer „villa falconariorum“ (Falknerdorf) und Zocholnici [6] oder richtiger

---

[1] Pol's Jahrbücher der Stadt Breslau herausg. von Büsching I p. 51, vgl. Klose a. a. O. I p. 335.

[2] Klose a. a. O. II, 1 p. 73 meint seltsamerweise, daß diese Verfolgung sowie die vom Jahre 1319 sich aus der gleichzeitigen Geschichte Deutschlands erklären lasse!

[3] Pol a. a. O.

[4] Bach, Geschichte von Trebnitz (im Archiv für die Gesch. des Bisthums Breslau herausg. von Kastner II p. 198); Codex diplomaticus Silesiae VII ed. Grünhagen p. 66 No. 92.

[5] Jahresberichte der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 1866, philosophisch-historische Abtheilung p. 82; Cod. dipl. Siles. VII p. 70 No. 97.

[6] Das heutige Breslauer Nikolaiviertel. Möglich ist es, daß die beiden genannten Ortschaften identisch sind, wie Wolff a. a. O. p. 203 und nach ihm Grünhagen (in den Note 11 angeführten Jahresberichten p. 81) behaupten. Für wahrscheinlicher halten wir indeß die von Oelsner mit Entschiedenheit vertretene entgegengesetzte Annahme. Denn wenn auch die Ansicht Grünhagens, daß die zu Gunsten des Trebnitzer Vincenzstiftes ausgestellte Urkunde vom Jahre 1204 interpolirt sei, richtig sein mag, so

wohl die herzoglichen Einkünfte aus denselben besaßen, dürfen immerhin mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit als Mitglieder unserer Gemeinde angesehen werden.

Einen deutlicheren Einblick in die Lage der Breslauer, wie überhaupt der schlesischen, Juden gewährt uns das ihnen von Breslauer Herzog Heinrich IV, vielleicht um das Jahr 1270 ertheilte umfassende Privileg.

Dasselbe ist allerdings verloren gegangen; doch ist uns der Inhalt der Urkunde dadurch erhalten, daß sie die Grundlage und den Hauptbestandtheil des vom Schweidnitzer Herzog Bolko seinen Juden im Jahre 1295 gegebenen Statuts bildet, welches aber auch nur durch die Bestätigungsurkunde vom Jahre 1328 auf uns gekommen ist [1]).

---

räumt er doch auch ein, daß diese der Handschrift nach noch der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehöre. Es ist demnach kaum denkbar, daß der Fälscher, jedenfalls ein Mitglied des Trebnitzer Klosters, das von Breslau nur drei Meilen entfernt ist, über die Ortsverhältnisse so mangelhaft unterrichtet gewesen sein sollte, daß er ein zwei Namen führendes Dorf für zwei verschiedene Ortschaften ansah.

[1]) Bolko bekennt im Eingange seines Schutzbriefes selbst, daß er die von seinem Vetter Heinrich IV (1266—90) und seinem Bruder Heinrich V (1290—95), Herzogen von Schlesien — Breslau, ihren Juden ertheilten Privilegien wörtlich in die von ihm ausgestellte Urkunde aufgenommen habe, abgesehen von der vorläufigen Weglassung einiger Bestimmungen und der Hinzufügung mehrerer neuer.

Einer der übergangenen Artikel enthielt, wie es am Schlusse der Schweidnitzer Urkunde ausdrücklich heißt, das mit Berufung auf die päpstliche Erklärung (vom Jahre 1249) ausgesprochene Verbot, die Juden des Gebrauches menschlichen (christlichen) Blutes zu beschuldigen. Es scheint übrigens fast, als ob dieser Artikel der einzige war, welcher in der neuen Urkunde keine Aufnahme fand.

Eine Vergleichung der letzteren nun mit dem vom Glogauer Herzog Heinrich den Juden seines Territoriums gegebenen Privileg vom Jahre 1299 (v. Sommersberg: Silesiacarum rerum scriptores III p. 105—6) ergiebt, daß beide Briefe fast ganz mit einander übereinstimmen und der Hauptunterschied nur darin besteht, daß die Schweidnitzer Urkunde außer der Nichtberücksichtigung jenes oben näher bezeichneten Artikels drei Bestim-

Gleich der ganzen Gruppe der Privilegien, zu der das ige gehört, ist es in einem für jene Zeit bemerkenswerth ranten und humanen Geist abgefaßt.

Aus den zahlreichen Bestimmungen, welche sich großentheils das entschieden zu Gunsten der Geldverleiher geordnete ndrecht beziehen, wollen wir nur einige die Sicherheit der on und die Schonung gewisser Heiligthümer bezweckende rordnung hervorheben:

Wird ein Jude von einem Christen verwundet, so soll der tere außer der Entrichtung einer Buße an die herzogliche mmer die Heilungskosten tragen und dem Verletzten auch n Genugthuung leisten. Im Falle der Zahlungsunfähigkeit selben soll er in anderer Weise gebührend bestraft werden.

---

gen mehr enthält, in welchen wir offenbar die in der Einleitung an-ndigten Zusätze vor uns haben.

Hiernach kann kaum bezweifelt werden, daß die verloren gegangene slauer Urkunde genau denselben Wortlaut hatte wie der lauer Brief.

Beide können nun allerdings auf eine gemeinsame Quelle, etwa das hmische Privileg vom Jahre 1254 (in Regesta diplomatica necnon istolaria Bohemiae et Moraviae„ II ed. Emler No. 17 und 41; auch i Rößler: deutsche Rechtsdenkmäler aus Böhmen und Mähren I Prag 15. p. 180 ff.) zurückgeführt werden; doch möchte ich mit Rücksicht auf n Umstand, daß derselbe Glogauer Fürst auch bei andern Gelegenheiten chtsbelehrung von Breslau in Anspruch nahm, (so z. B. im Jahre 2. cf. Tzschoppe nud Stenz.: Schles. Lauf. Urk. S. No 102) fast uben, daß das Glogauer Privileg direkt aus dem Breslauer chöpft habe.

Da nun der Herzog von Glogau, wie er selbst erklärt, eine ähnliche unde bereits in seiner Jugend, wahrscheinlich bald nach seinem Regie-ngsantritte im Jahre 1274, ausstellte, so dürfte der Breslauer Brief im hre 1270 etwa, als Heinrich IV faktisch zur Herrschaft gelangte, oder ge Zeit später, gegeben worden sein.

Auf das Verhältniß der erwähnten schlesischen Urkunden zu einander b wir etwas näher eingegangen, weil Stobbe in seinen sonst trefflichen terungen über das österreichische Hauptstatut vom Jahre 1244 und en Nachbildungen in verschiedenen andern Ländern (Geschichte der Ju-n in Deutschland während des Mittelalters, Braunschw. 1866 p. 297 ff.) n jener Frage keine Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Macht sich ein Christ der Tödtung eines Juden schul
so soll er nach Gebühr bestraft werden und seiner ganzen H
verlustig gehen.

Gegen den der Ermordung eines Juden Verdächtigen erk
der Herzog einen Fechter zu stellen [1]).

Der Entführer eines jüdischen Knaben soll als Dieb ve
theilt werden.

Wenn auf die nächtlichen Hilferufe eines Juden die ch
lichen Nachbarn nicht erscheinen, so hat jeder von ihnen
Strafe von 30 Solidi zu zahlen.

Mit Berufung auf den päpstlichen Erlaß (vom Jahre 12
wird das Verbot ausgesprochen, die im herzoglichen Geb
wohnenden Juden des Gebrauchs menschlichen Blutes
beschuldigen.

Sollte aber gegen einen Juden Anklage wegen der Tödt
eines christlichen Knaben erhoben werden, so darf seine Ver
theilung nur erfolgen, falls drei Christen und ebenso viel Ju
Zeugniß gegen ihn ablegen. Treten diese jedoch für die Sch
losigkeit des Angeklagten ein, so hat der Angeber als Verläum
die dem Juden zugedachte Strafe zu erleiden.

Hieran schließen sich Bestimmungen über ungehindertes
herziehen im Lande, Zollfreiheit beim Fortschaffen ihrer Tod
von einem Orte nach dem andern und möglichste Sicherstell
gegen willkürliche Verhaftung durch untergeordnete Beamte o
Erpressungen seitens derselben.

Die Beschädigung ihrer Friedhöfe und Synagogen d
Christen soll bestraft werden.

Die Schlichtung etwaiger Zerwürfnisse unter ihnen se
wird dem Fürsten oder dem Palatin vorbehalten, wenn sie sel

---

[1]) Durch einen Zweikampf mit diesem hatte nämlich der Beschuldi
seine Unschuld zu erweisen.

e Klage einreichen; sonst sollen derartige Angelegenheiten er Untersuchung nicht unterzogen werden.

Dieses Statut ist nun gewiß als das erste umfassende : die Judenschaft im Herzogthum Breslau anzusehen; daß es viel früher schon einzelne Verordnungen zur Regelung er Verhältnisse erlassen sein werden, kann einem Zweifel m unterliegen [1]).

So war denn die Lage der Breslauer Judenschaft eine hältnißmäßig ziemlich günstige geworden und konnte wohl die ißgunst der Geistlichkeit namentlich zu einer Zeit hervorrufen, dieselbe im Kampfe mit dem Herzog Heinrich VI. lag und n dem letztern Verfolgungen zu erdulden hatte. Bischof homas von Breslau äußert sich nämlich in einem Schriftstück m Jahre 1286 [2]) folgendermaßen: Die Lage der Geistlichkeit Lande des Herzogs ist schlimmer als die der Juden, denn ie können hier frei leben und ihren Geschäften nachgehen, ährend der Klerus aus Todesfurcht kaum einen Gedanken zu ssen wagt.

Ueberhaupt fand allem Anscheine nach, — vielleicht eine rucht der obigen mancherlei Vorurtheile bekämpfenden fürstlichen erordnungen, — gegen das Ende des dreizehnten und Anfang s vierzehnten Jahrhunderts eine gewisse Annäherung der dischen und christlichen Einwohner statt:

Die auf die Absonderung beider Bevölkerungsklassen hinzieenden früheren Gesetze wurden damals wohl gar nicht oder nur hr lässig gehandhabt. So konnte es denn geschehen, daß die

[1]) In der Schweidnitzer wie in der Glogauer Urkunde (also auch in er uns näher angehenden Breslauer) finden sich nämlich öfters Hinweiungen auf die Landesgesetze (secundum terre nostre consuetudinem oder hnliche Ausdrücke); man beruft sich sogar einmal auf die »ab antiquis« estgesetzte Strafe.

[2]) Stenzel, Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter (Breslau 1845) p. 195.

Kleidung der mosaischen Bekenner sich in nichts von der Christen unterschied und sie auch gleich den letzteren Kapu trugen. Ferner stand christliches Gesinde in ihrem Dienste, den Schlachthäusern der christlichen Fleischer wurde das V nach jüdischem Ritus von dem „episcopus Judeorum" geschlad und die von ihm nicht zu verwendenden Stücke seitens der erste abgenommen.

Ja, noch mehr, ein Jude Namens Salomo erfreute sich so hohem Grade der Gunst des Breslauer Herzogs [1]), daß i das Amt eines fürstlichen Hof- und Küchenmeisters übert gen ward.

Dieser Zustand der Dinge erregte den tiefsten Unwillen Bischofs Heinrich von Breslau (1301—1319), und mit der gan ihm zustehenden kirchlichen Autorität versuchte er dem „nei Mißbrauche", wie er es nannte, entgegenzutreten [2]).

Den christlichen Fleischern in der Stadt Breslau wird r Berufung auf die kanonischen Gesetze, welche eine derartige V einigung nicht zuließen, streng anbefohlen, dem „episcopus J deorum" die Benutzung ihrer Schlachtstätten fernerhin zu v weigern.

---

[1]) Die Vermuthung Grünhagens (Breslau unter den Piasten Bn 1861, p. 85), daß unter diesem Herzog Boleslaus zu verstehen sei, dü wohl richtig sein.

[2]) Cod. dipl. Siles. V p. 57 bis 59 No. 73 bis 75. Die betreff den Aktenstücke entbehren, da sie zu einer Formelsammlung gehören, d Charakter einer solchen entsprechend, jeder näheren chronologischen Best mung. Nur so viel ist eben sicher, daß dieselben in die Zeit des Textes erwähnten Bischofs fallen; der bischöfliche Befehl an die Fleisc wird indeß spätestens im Jahre 1315, wie aus der folgenden Darstellu im Texte sich ergiebt, ergangen sein.

Dagegen ist für unsere Zwecke der Umstand recht günstig, daß die u hier interessirenden Orts- und Personennamen nicht unterdrückt sind, w ebenfalls in Formelbüchern zu geschehen pflegt.

Daß aber die in Rede stehende Formelsammlung nicht erdichtete, s dern der geschäftlichen Thätigkeit des Verfassers entnommene, Beispiele e hält, erklärt der letztere selbst.

In der Angelegenheit des erwähnten Salomo fordert er die ihm unterstehende Geistlichkeit auf, denselben zu ermahnen, daß er von seinem Amte binnen acht Tagen zurücktrete; kein Christ solle ihm gehorchen, weil das kanonische Recht die Zulassung von Juden zu öffentlichen Aemtern verbiete.

Ohne Zweifel in Folge dieser seitens der Kirche gemachten Anstrengungen gab Salomo seine Stellung auf, trat dieselbe aber bald wieder, wahrscheinlich auf Veranlassung des Herzogs, an.

Der Bischof wandte sich daher nochmals gegen den jüdischen Beamten und schärfte den Gläubigen ein, jenem den Gehorsam zu versagen und jegliche Berührung mit ihm zu vermeiden. Zugleich wird den christlichen Frauen, insbesondere den Ammen, verboten, bei Juden ferner zu dienen.

An die letzteren stellt er auch das Verlangen, ihre Kleidung zu ändern, damit sie von den Christen unterschieden werden könnten.

Bezüglich des von dem Bischof nicht gebilligten Fleischverkaufs an Christen hat derselbe in der That seinen Willen durchgesetzt, denn jener war mindestens seit dem Jahre 1315, wie wir aus einem von der Stadt Breslau an Glogau mitgetheilten Rechtsweisthum [1]) ersehen, den Juden nicht mehr gestattet. Und wohl schon damals werden in Folge der seitens der Kirche ergriffenen Maßregeln jüdische Fleischer in der Gemeinde sich niedergelassen haben, wenn deren auch erst späte urkundlich Erwähnung geschieht.

Ob der Bischof in den übrigen Punkten ebenso glücklich war, kann wegen Mangels an Nachrichten nicht gesagt werden.

Im übrigen wollte er, seiner Versicherung nach, an ihren „guten alten" Gerechtsamen nicht rütteln.

---

[1]) Tzschoppe und Stenzel, Schlesisch-Lausitzische Urkundensammlung No. 118 p. 497 § 8.

Aber auch diese scheinen in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, spätestens aber 1302, einige Einschränkungen erfahren zu haben.

So hatte es in dem großen Privileg geheißen, daß Sachen, bei denen es sich um die Person des Angeklagten handele, ausschließlich der Entscheidung des Fürsten selbst vorbehalten bleiben sollten. Dagegen sehen wir in dem seitens Breslau's der Stadt Glogau mitgetheilten Rechtsweisthum vom 3. August 1302 [1]) diese Bestimmung dahin interpretirt, daß gleich den übrigen eximirten Personen, wie Ritter und Münzmeister, auch Juden, falls sie bei einer Unthat ertappt würden, von der Stadt gerichtet werden sollten.

Keinem von ihnen, heißt es ferner ebendaselbst, sei es gestattet, Tuch nach der Elle zu verkaufen.

Ueberhaupt bestand um diese Zeit nicht das freundschaftlichste Verhältniß zwischen der Judenschaft und der Stadtbehörde; in dem erwähnten Weisthum vom Jahre 1315 wird ausdrücklich von den zwischen ihnen herrschenden Streitigkeiten gesprochen,

---

[1]) Ib. No. 102 p. 444 und 445.

Nach der Angabe Wolff's (a. a. O. p. 205) und Berndt's Geschichte der Juden in Glogau (1873 Glogau p. 2) trägt dieses Dokument das Datum vom 3. August 1280. Beide berufen sich auf eine im Glogauer Archiv vorhandene Abschrift desselben, während dem Abdrucke bei Tzschoppe und Stenzel das Original zu Grunde liegen soll. — Man könnte ja allenfalls das letztere Aktenstück als eine spätere nochmalige Beurkundung des Rechtszustandes betrachten, aber das gleiche Tagesdatum (3. Aug.) in beiden Schriftstücken läßt eine solche Annahme doch bedenklich erscheinen, der Zufall wäre gar zu sonderbar. Eine genaue Untersuchung derselben erscheint hiernach dringend nöthig, und ist es sehr bedauerlich, daß den Herausgebern der Schles. Lausitz. Urkunden-Sammlung das Vorhandensein der gedachten Abschrift unbekannt geblieben ist, da sie sonst ohne Zweifel versucht haben würden, in diese dunkle Sache Licht zu bringen. Auch Berndt, dem für seine Arbeit die Benutzung des Glogauer Archivs zur Verfügung stand, hätte zur Lösung der Schwierigkeiten beitragen können, allein ihm kam allem Anschein nach der Widerspruch in den Daten gar nicht zum Bewußtsein.

über deren Ausgang dem Glogauer Rath seiner Zeit Mittheilung versprochen wird [1]). Letzteres ist nun entweder nicht geschehen, oder die übermittelte Nachricht hat sich nicht erhalten.

Einen der Streitpunkte lernen wir indeß aus einer Urkunde des Jahres 1316 kennen [2]), in welcher die Bedingungen des zwischen den Partheien zu Stande gekommenen Vergleichs enthalten sind.

Nach der von dem Breslauer Rath gegebenen Darstellung des Sachverhalts hätte die israelitische Gemeinde die Grenzen ihres Friedhofes unberechtigterweise bis auf städtisches Grundeigenthum hinausgerückt. Dieses Unrechtes wegen zur Verantwortung gezogen, habe die Judenschaft um ein schonendes Verfahren gebeten. Dieser Bitte sei denn auch im Hinblick auf ihre treuen und andauernden Dienstleistungen entsprochen und die Grenzen in der Weise festgestellt worden, wie sie von einem gewissen Rathsmitgliede gezogen seien.

Den Juden wird auch die Zusichernng ertheilt, daß die irdischen Ueberreste ihrer auf dem Friedhofe beerdigten Vorfahren in keinem Falle ausgegraben werden, sondern dort auch ferner ungestört ruhen sollten, wie dies von alters her der Fall gewesen sei. Ferner soll der Begräbnißplatz von allen städtischen Abgaben frei sein.

Beiläufig bemerkt, lag derselbe schon damals, wie aus den Grenzbestimmungen hervorgeht, zur Seite der alten Strehlenerstraße.

Die zwischen der Stadt und der Judenschaft obwaltenden Differenzen hinderten jedoch nicht, daß auch in dieser Zeit

---

[1]) Tzschoppe und Stenzel a. a. O. p. 497 § 8, wo es heißt: . . . adhuc nostri concives cum Judeis invicem questionibus multimodis contendunt, quod volgariter dicitur crigen, sed si terminatum fuerit, vobis scire dabimus consequenter.

[2]) Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens VIII, Heft 1, p. 212—14.

Anleihgeschäfte zwischen ihnen gemacht wurden, wie aus den städtischen Rechnungen ersichtlich ist [1]).

In denselben finden sich auch Aufzeichnungen über die seitens der jüdischen Einwohner an die Stadt als Zins gezahlten Summen [2]).

Die Höhe der Beträge in den einzelnen Jahren war keine gleichmäßige und ohne Zweifel von den jedesmaligen Bedürfnissen der Stadt abhängig [3]).

Mit dieser Annahme stimmt wohl auch das Weisthum vom Jahre 1315 überein, durch welches wir auch sonst einiges über die Leistungen der Judenschaft an den Magistrat erfahren. Hier heißt es: Unsere Juden wachen nicht, geben aber Geschoß von ihren Grundstücken und einige Hilfsgelder, damit wir sie von Wach- und anderen Gemeindediensten befreien, wie denn auch in diesem Jahre an unsere Stadt von ihnen dreißig Mark gezahlt worden sind [4]).

Ob und in welcher Weise die in demselben Dokument angedeuteten Differenzen zwischen der Stadt und der Judenschaft ihre Ausgleichung fanden, kann nicht gesagt werden.

Vielleicht hängt mit diesen Zerwürfnissen die im Jahre 1319 erfolgte Vertreibung der Breslauer Juden [5]) zusammen.

---

[1]) Vgl. z. B. Cod. dipl. Siles. III p. 6 und 36. Im Jahre 1314 betrugen die von der Stadt gezahlten Zinsen 68 Mark. — Die Mark Silber hatte nach Oelsner (Arch. österreich. Geschichtsqu. XXXI p. 70) damals einen Werth von etwa 23 Mark an unserem Gelde.

[2]) Cod. dipl. Siles. III p. 2 ff.

[3]) So hatten sie im Jahre 1304 gewiß als außerordentliche Beisteuer zum Wiederaufbau der Stadtmauer 35 Mark aufgebracht. Ib. p. 14.

[4]) Tzsch. u. Stenzel, Schles. Laus. Urk.-Samm. p. 497 § 5. Die uns hier interessirenden Abschnitte des Weisthums scheinen uns indeß nicht ganz im Einklang mit einander zu stehen, mindestens ist die Fassung derselben nicht correct. So heißt es ebendaselbst § 6, daß auch alle übrigen Einwohner Zins von ihren Grundstücken an die Stadt zu zahlen haben.

[5]) Pol a. a. O. I p. 99.

Die Rückkehr muß ihnen jedoch bald wieder gestattet worden sein, denn schon in den nächsten Jahren wird ihrer aufs neue in den Rechnungen der Stadt gedacht [1]), wo sie in der früheren Weise zum Theil als Geldverleiher, zum Theil als Steuerzahler aufgeführt werden.

Unter den Gläubigern der Stadt tritt namentlich der Jude Jacob hervor [2]), welcher wohl zu den reichsten Gemeindegliedern der damaligen Zeit gehörte und mit dem auch der Löwenberger Rath in Geschäftsverbindung stand [3]).

Uebrigens läßt sich bei manchen der an die Stadt von den Juden gekommenen Summen nicht mit Sicherheit entscheiden, ob sie als Darlehn oder als Zins zu betrachten seien. Unzweifelhaft aber ist, daß im Jahre 1332 an den Magistrat seitens der Breslauer und Neumarkter Judenschaft als Steuer die erhebliche Summe von 366 Mark gezahlt worden ist [4]).

Daß der bei weitem größere Theil derselben von der Breslauer Gemeinde aufgebracht ward, ist selbstverständlich.

Hierzu kam noch die Brandschatzung durch den König Johann von Böhmen, welcher bei seiner vorübergehenden Anwesenheit in Schlesien auch die christlichen und jüdischen Einwohner Breslaus zu einer Zahlung von 12000 Mark Silber nöthigte [5]).

Haben wir bisher immerhin manches über das Verhältniß der Breslauer Juden zur Stadt erfahren, so bleiben wir bezüglich ihrer Stellung zu den Herzogen, wenigstens seit dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fast ganz ohne Nachrichten.

---

[1]) Cod. dipl. Siles. III p. 48 ff.
[2]) Vgl. z. B. ib. p. 50 u. 55.
[3]) Ib. p. 55 Note 2.
[4]) Ib. p. 57.
[5]) Wiener, Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters (Hannover 1862) p. 49 No. 169.

Während eines Zeitraums von vierzig Jahren kaum irgend eine Spur einer Einwirkung seitens der Landesherren!

Dieses befremdende Stillschweigen der Quellen hört jedoch nicht lange nach dem Tode des letzten Breslauer Piastenherzogs (1335) und dem Regierungsantritt seines Nachfolgers, des Königs Johann von Böhmen, auf.

Da indeß die inneren Zustände in Schlesien durch diesen Fürsten keine nennenswerthen Umgestaltungen erlitten, so läßt sich wohl auch aus den ihm gemachten Leistungen ein Rückschluß auf ihre Verpflichtungen den früheren Herzögen gegenüber machen.

Die erste uns bekannte Urkunde des Königs Johann, welche des Zinses der Breslauer Juden an ihn gedenkt, ist allerdings erst einige Jahre nach der Vereinigung Breslaus mit der Krone Böhmen ausgestellt (16. Oktober 1341); doch wird in dieser auf einen früheren von ihm gegebenen, jetzt aber nicht mehr vorhandenen, Brief hingewiesen, welcher Ausführlicheres über jene Leistungen enthalte.

In unserem Diplom [1]) zeigt sich der Böhmische Fürst übrigens den Breslauer Juden gegenüber von einer etwas liebenswürdigeren Seite. Im Hinblick auf die bedeutenden Lasten, welche sie von altersher zu tragen hätten, werden ihnen einige Erleichterungen zugestanden. Während der folgenden zehn Jahre sollte ein jeder nur zur Entrichtung des ihm nach Verhältniß seines Vermögens auferlegten Zinses verpflichtet, dagegen von allen anderen Steuern und Lasten befreit sein. Ebenso sollte es mit den sich während jenes Zeitraums in der Stadt etwa niederlassenden Juden nach Feststellung der Höhe ihres Zinses durch Rath und Judenschaft gehalten werden. Schließlich empfiehlt der König sie dem Schutze der Stadt.

Der Abgaben an den letzteren wird noch in einer Urkunde

[1]) Zeitschr. des V. für Gesch. Schlesiens VI p. 375.

vom Jahre 1345 [1]) und in einem Vermerk der städtischen Rechnungen von demselben Jahre [2]) gedacht.

In der ersteren weist der König dem Rath zu Breslau für die ihm geliehenen 1400 Mark bis zur Tilgung derselben die Zinsen und Gefälle an, welche die Juden in Breslau und Neumarkt an die königliche Kammer zu entrichten haben.

In der That floß auch in diesem Jahre die dem Fürsten zukommende Steuer in die Stadtkasse [3]).

Die in der Urkunde vom 16. Oktober 1341 gewährten Befreiungen bezogen sich indeß doch nur auf den an die königliche Kammer zu entrichtenden Zins. Denn in einem Diplom von demselben Datum [4]) trägt König Johann dem Landeshauptmann zu Breslau auf, von den dortigen Juden ein Decennium hindurch alljährlich 60 Mark zum Mauerbau einzutreiben. Diese Summe ist auch wirklich, wie aus den Stadtrechnungen [5]) hervorgeht, eingezogen worden.

Die gedachte Verordnung ist wohl als eine Concession der Stadt gegenüber, welcher die Instandhaltung der Mauer oblag, anzusehen.

In derselben Richtung wurde Breslau vom König noch ein Zugeständniß gemacht, das geeignet war, den höchsten Unwillen der jüdischen Bevölkerung hervorzurufen.

Der Rath erwirkte sich nämlich die Erlaubniß vom Könige, zur Fortführung der Befestigungsarbeiten sämmtliche auf dem Friedhofe vorhandenen Steine, sowohl diejenigen „über als unter der Erde", verwenden zu dürfen. Den Juden ward, um

---

[1]) Klose, Breslau II, 1 p. 152.

[2]) Arch. österr. Geschichtsqu. XXXI p. 104.

[3]) Das ist offenbar unter dem daselbst erwähnten census regius, der 1345 zum ersten Mal gezahlt worden sei, zu verstehen.

[4]) Klose, Breslau II, 1 p. 133.

[5]) Vgl. z. B. Arch. österr. Geschichtsqu. XXXI p. 104/105.

jeden Widerspruch und etwaige Vorstellungen ihrerseits von vorn herein abzuschneiden, Stillschweigen in dieser Angelegenheit geboten [1]).

Im April des folgenden Jahres wurde an die Ausführung der Maßregel gegangen, welche trotz der Aufbietung zahlreicher Arbeitskräfte einen Zeitaufwand von neun Tagen erforderte [2]). So eifrig war man bei der Sache, daß selbst am Charfreitag diese Arbeit keine Unterbrechung erfuhr. Es wurde denn auch allem Anscheine nach mit der größten Rücksichtslosigkeit verfahren und recht gründlich aufgeräumt; sicher ist, daß auch frische Gräber nicht verschont blieben [3]).

Die Stadt machte sich hierbei auch eines Wortbruchs schuldig, denn im Jahre 1316 war vom Rath der Judenschaft, wie wir bereits gesehen haben, die Integrität ihres Friedhofes zugesichert worden.

Und wären auch nur mindestens die Lebenden unangetastet geblieben! Allein auch sie ereilte größtentheils einige Jahre später das traurige Schicksal, welches so viele Gemeinden in den europäischen Ländern während der schauerlichen Pestzeit (1348—50 etwa) traf.

Die Breslauer Judenschaft sah ganz deutlich das Unwetter, das sie zu verderben drohte, herannahen; auch wurde der dortige Rath seitens derselben auf die Gefahr aufmerksam gemacht, die für sie aus der allgemeinen Hungersnoth entstehen mußte [4]).

---

[1]) Ib. p. 106.

[2]) Ib. p. 106/7.

[3]) Von den sechszehn der damals fortgeführten Leichensteine, welche im Jahre 1848 wieder an's Tageslicht kamen, stammen drei aus den Jahren 1341—43. Weiteres hierüber in Liebermanns Jahrb. III p. 22 ff.

[4]) Vgl. Arch. öst. Gqu. XXXI p. 108. — Die Lesart »famem«, wofür Wiener (in Philippsons Zeitung des Judenth. 1864 Octob. 4.) famam setzen wollte, wird auch von Grünhagen, welcher das betreffende Actenstück vor Augen hatte, als richtig bezeichnet (in der Zeitschr. f. Schles. Gesch. VI p. 369).

Sei es nun, daß der letztere gar keine oder nur unzulängliche Schutzmaßregeln angeordnet hatte, jedenfalls sah sich die jüdische Bevölkerung, als sie am 28. Mai 1349 von Pöbelrotten überfallen wurde, den Mordgesellen schutzlos preisgegeben.

Nach der seitens des Magistrats gegebenen Darstellung des Vorgangs wäre das Unheil ganz plötzlich hereingebrochen, fremde, demselben unbekannte Personen hätten die Stadt in Brand gesteckt und die Juden erschlagen. Es wäre deshalb nicht möglich gewesen, die Unthaten zu verhindern [1]).

Die Hauptsorge der Stadtbehörde sowohl als des Königs bestand nun darin, sich möglichst bald und möglichst vollständig in den Besitz der Hinterlassenschaft der unglücklichen Opfer des Gemetzels zu setzen.

Unter dem 20. Juli 1349 fragt der Rath den König an, was betreffs der Habe und der Schuldbriefe der Juden geschehen solle [2]).

Darauf bestimmte derselbe in der Urkunde vom 7. Oktober 1349, von welcher leider nur ein Auszug vorhanden ist, Folgendes:

Der Grundbesitz der Breslauer Juden nebst ihren zwei Synagogen sollte in den Besitz der durch die Feuersbrunst mitgenommenen Stadt übergehen; wenn aber die Häuser um einen höheren Preis als 400 Mark zum Verkaufe kämen, dann sollte der Ueberschuß, wie überhaupt alles versteckte Geld, Kleinode und Pfänder an die königliche Kammer gelangen [3]).

---

[1]) Ib. Ob die Angabe des Magistrats, daß die Mörder unbekannte Personen gewesen seien, auf Wahrheit beruht, lassen wir dahingestellt. Oelsner (ib. p. 74) hält diese Behauptung für erdichtet, eine Ansicht, welche von Grünhagen (a. a. O. XXXIV p. 360/61 Note 5) bekämpft wird. Jedenfalls legt der erstere zu viel Gewicht auf den Ausdruck „Bürger", welchen Stenzel (in seiner Gesch. Schlesiens) bei Erwähnung der Schuldigen gebraucht.

[2]) Arch. öst. Squ. XXXI p. 108/9.

[3]) Klose, Breslau II, 1 p. 184/85.

Der Schuldbriefe, von welchen im vorhergehenden Briefe (20. Juli 1349) die Rede ist, geschieht hier gar keine Erwähnung; doch ergiebt sich aus den Stadtrechnungen [1]), daß mindestens ein Theil derselben an die Stadt gekommen ist. Auch ist nicht das gesammte auf den Grundstücken der Juden gefundene Geld an die königliche Kammer abgeführt, sondern zum Theil wenigstens vom Magistrat zurückbehalten worden [2]).

Die in die städtische Kasse geflossene Summe belief sich auf etwa 445 Mark, wozu noch der Erlös aus dem Verkaufe der auf 400 Mark veranschlagten Häuser und liegenden Gründe kam [3]). Eine der Synagogen wurde übrigens während der nächsten Jahre nicht veräußert, sondern an einen gewissen Nikolaus Polsnicz gegen einen bestimmten jährlichen Zins verpachtet [4]). Die Höhe des Antheils an der Beute, welche dem Könige zufiel, kennen wir nicht.

Mit einer Art Genugthuung kann es uns erfüllen, daß wenigstens in diesem Falle der Gerechtigket freier Lauf gelassen und die Mordgesellen nicht ganz der Strafe entgehen sollten.

Unter dem 21. Februar 1350 bevollmächtigt der König den Hauptmann und den Rath von Breslau, die Mörder der dortigen Juden zu richten; auch ertheilt er das Versprechen, sie in der Verfolgung der Frevler zu unterstützen [5]). Im folgenden Jahre wurden einige derselben in des Königs und der Stadt Acht gethan [6]).

So war mit einem Schlage eine Gemeinde vernichtet, welche

---

[1]) Cod. dipl. Siles. III p. 78.

[2]) Ib.

[3]) Noch im Jahre 1355 kamen solche, einst Juden gehörige, Grundstücke zum Verkauf. Vgl. Arch. öst. Gesch. Qu. XXXI p. 118 No. 18.

[4]) Ib. p. 100.

[5]) Arch. öst. Geschichtqu. p. 110.

[6]) Dies sagt wenigstens Stenzel in seiner Gesch. Schles. p. 290; die Quelle, auf welche er sich stützt, kennen wir jedoch nicht.

mals gewiß eine der bedeutendsten in Schlesien gewesen ist. ber ihre inneren Einrichtungen und Verwaltung erfahren wir türlich aus den christlichen Quellen nur sehr wenig. Es rfte ihnen etwa Folgendes zu entnehmen sein: An der pitze stand ein Rabbiner, welchem nach dem sogenannten jüdi- jen Recht die Gerichtsbarkeit in Civilstreitigkeiten seiner laubensgenossen unter einander zustand, und der auch befugt r, den Bann auszusprechen. Die Gemeinde befand sich im sitze zweier Synagogen [1]) und eines Friedhofes [2]); auch waren ehrere Lehrer [3]) und Fleischer [4]) vorhanden.

Von ihren Verhältnissen zur Stadt und den Fürsten haben r bereits im Laufe der bisherigen Darstellung das wesentlichste itgetheilt. Es kann noch etwa hinzugefügt werden, daß sie in rschiedenen Theilen der Stadt Grundeigenthum besaßen [5]) und

[1]) Die „alte" und „neue Schule". Letztere, in den nur bis zum Jahre 45 zurückgehenden Breslauer Schöppenbüchern 1349 zum ersten Mal sdrücklich erwähnt, befand sich in der „Hirsewinkel" (jetzt Röhrgasse) nannten Straße; die alte Schule lag in einer der Quergassen der rvorstadt, welche im Jahre 1398 und auch sonst noch als „Judengasse" e spätere Ursulinerstraße) bezeichnet wird. — Dies nach A. Schutz: pographie Breslaus im 14. und 15. Jhrh. (in Zeitschr. f. Gesch. Schles. 2 p. 253 und 257/58).

[2]) Nicht jede Gemeinde erfreute sich eines solchen, daher der Trans- rt von Todten von einem Orte nach dem andern sehr häufig vorkam b Gegenstand besonderer Bestimmungen seitens vieler Landesherren und ädte wurde. Auch in den großen schlesischen Judenprivilegien finden Vorschriften hierüber.

[3]) Im Jahre 1345 werden drei derselben gelegentlich genannt, nämlich „Schulmeister" (magister scole) Jordan, Radzim und Isaac (Arch. Geschichtsqn. XXXI p. 102 und 103 No. 1, 2 und 3); gewiß waren r noch andere Personen vorhanden, welche Schule hielten.

[4]) Deren fünf ebenfalls 1345 namhaft gemacht werden (ib. No. 1—4).

[5]) Nach Oelsner (ib. p. 72) galten sie als „erbangesessene" Bewohner Stadt; er beruft sich hierfür namentlich auf folgende Worte in der

bis zum Schlusse unserer Periode noch keine besondere Judenga existirte. Daher konnte noch an die christlichen Bürger d bereits erwähnte Forderung gestellt werden, den während d Nacht um Hilfe rufenden jüdischen Nachbarn unbedingt b zustehen [1]).

Der Zins, welcher von den Behörden der Judenschaft au erlegt ward, wurde seitens der letzteren auf die einzelnen M glieder nach dem Verhältniß ihres Vermögens vertheilt. F etwaige durch Nichtzahlung unvermögender Personen entstehen Ausfälle mußten die übrigen Glaubensgenossen einstehen. Dies lästigen Haftpflicht suchten sich viele zu entziehen, und es gela auch manchen, namentlich unter der Regierung des stets geldb dürftigen Königs Johann, eine hierauf bezügliche Concessi

---

Urkunde des Königs Johann vom 13. April 1345 (ib. p. 102): . . . pr mittentes, eos proinde et heredes ipsorum non ullo umqua tempore aggravare . . . Allein es ist hier von keiner unbegren ten Zeitdauer die Rede, vielmehr wird ganz bestimmt von einem n vier Jahre umfassenden Zeitraum gesprochen, und auf die »herede soll eben nur diese Zeit hindurch die ihren Eltern (falls letztere näml innerhalb dieser Periode sterben sollten) gewährte Vergünstigung übertr gen werden.

Daß nicht erst nach 1349, wie der genannte Forscher meint (ib. p. 78 die Niederlassung der Juden in Breslau nur auf eine festbegrenzte Z gestattet ward, ersehen wir aus einer Urkunde vom 3. April 1342, welcher der Rath erklärt, eine gewisse Anzahl von Familien auf z e h Jahre in die Stadt aufgenommen zu haben (Zeitschr. f. Gesch. Schl VI p. 376).

[1]) Das vermischte Zusammenwohnen bis zur Katastrophe von 134 ergiebt sich aus einem uns erhaltenen Verzeichniß vom Jahre 1355 üb den Verkauf von ehemals Juden gehörigen Grundstücken; hiernach l eins derselben zwischen dem Grundeigenthum zweier namhaft gemacht christlicher Bürger.

durch zu erreichen, daß ſie ihre Steuern auf mehrere Jahre raus entrichteten [1]).

Die Fabel in Talmud und Midraſch [2]).

Von

Dr. Samuel Back.

(Fortſetzung.)

Bei ſolcher Pflege dieſes Dichtungszweiges hätte es nur it Wunderdingen zugehen müſſen, wenn in der reichen Fabel-

[1]) Vgl. die Urkunden vom Jahre 1345 im Arch. öſt. Geſchichts-Qu. XXI p. 102—4. Natürlich gehörten diejenigen, welche den vierjährigen teuerbetrag im voraus zu entrichten vermochten, zu den wohlhabenderen litgliedern der Gemeinde; ein ähnliches Abkommen ſchloß um dieſelbe eit mit dem Könige auch Canaan ab, damals allem Anſcheine nach der ichſte Jude Breslaus. Während eines Zeitraums von nur drei (dieſe ahl ſcheint jedoch ein Verſehen zu ſein, es muß wohl vier heißen!) Jahren trichtete er allein »de censu regio« 200 Mark (nach unſerem Gelde wa 4000 Mark), die eigentlich ſtädtiſchen Abgaben alſo nicht mit inbe- iffen. Ib. p. 104 und 105).

[2]) Für die von mir nach „En Jakob" adoptirte Leſeart: אחידת מגדל צ anſtatt des in unſeren Talmudausgaben, Megilla 6 a, rkommenden אחידת מגדל שיר fand ich ſeither noch zwei wichtige Stützen.

Megillath Taanith, Abſch. 3, beginnt: סיון בשבעה עשר בסיון אחידת מגדל צור זו קסרי בת אדום שהיתה יושב' בין החולו' והיא היתה לישראל יתד רעה בימי יונים וכשגברה יד בני חשמונאי כבשום ורוציא משם והושיבו ישראל בתוכה ואותו היום שכבשוהו עשאוהו יום טו Alſo auch dieſe Quelle, der die Talmudſtelle ſicher entnommen iſt, hat: אחידת מגדל צ.

Literatur des Midrasch sich nicht auch an den ersten Weinbau als dessen Erfinder die Thora uns N o a ch vorstellt, der aber auch zugleich den ersten Rausch und seine unerquicklichen Folgen davontrug, eine Fabel zur Warnung für die zahlreichen eifrigen Liebhaber dieses feurigen Saftes knüpfte, daß sie ja kein zu intimes Bündniß mit ihm eingehen sollen.

Und so knüpft sich auch richtig an den Bibeltext, Genes. 9, 20: ויחל נח איש האדמה ויטע כרם die Fabel:

Noach der erste Weinbauer und der Satan
oder
die Wirkungen des Weines.

Tanchuma, Abschnitt Noach, Abs. 13 lesen wir: א״ר ל׳ בשבא נח ליטע כרם בא שטן ועמד לפניו, א״ל מה אתה נוטע, א״ל כרם, א״ל מה טיבו, א״ל פירותיו מתוקים בין לחים בין יבשים ועושין מהן יין משמח לבבות, דכתיב ויין ישמח לבב אנוש (תהלים ק״ד) א״ל שטן בא ואשתף שנינו בכרם זה, א״ל לחיי, מה עשה שטן הביא כבש והרגו תחת גפן, אח״כ הביא ארי והרגו, ואח״כ הביא חזיר והרגו, ואח״כ הביא קוף והרגו תחת הכרם[1]) והטיפו דמן באותו הכרם והשקוהו מדמיהן. רמז לו שקודם ששתה אדם מן היין הרי הוא הם ככבש זו שאינה יודעת כלום נרחל לפני גזזיה נאלמה, שתה כהוגן הרי הוא גבור כארי ואומר אי מותו בעולם, כיון ששתה יותר מדאי נעשה כחזיר מתגלגל במי רגלים בדבר אחר, נשתכר נעשה כקוף עומד ומרקד ומשחק ומציא לפני הכל בלוח הפה ואינו יודע מה יעשה, וכל זה אירע לנח הצדיק, מה נח הצדיק שהקבה פירש שכרו כך, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה.

Diese eigentlich schon mehr den Charakter einer S a g e an sich tragende Fabel ist auch in die Gesta Romanorum, in das

---

Ferner hat auch das Münchener Talmud-Manuscript die Lesearten אחידת מגדל צור. Siehe דקדוקי סופרים von Rabbinowitsch zu Trakt. Megilla. Zwei wichtige Gewährsquellen.

[1]) Soll wahrscheinlich ebenfalls heißen: תחת הגפן.

älteste Märchen- und Legendenbuch des christlichen Mittelalters übergegangen. [1]) (S. Gesta Rom. von Gräße II, 78, 276).

Der verdienstvolle Midraschcommentator Chanoch Sundl erkannte mit seinem vielfach bewährten critischen Scharfblick, daß hier im Midrasch Schwein und Affe nicht in der richtigen Ordnung aufeinander folgen, sondern in umgekehrter Ordnung aufeinander folgen sollten, zuerst der Affe, dann das Schwein; indem der Zecher naturgemäß früher in das Stadium der Affenrolle trete, dann erst die des Schweines annehme. Die Gesta Rom. lassen auch richtig in der rechten Ordnung aufeinander folgen Lamm, Löwe, Affe und dann Schwein.

Jalkut Noach, § 61 im Namen des Midrasch אבכיר, hat auch die Fabel; dort fehlt aber der Affe, worauf schon Sundl in seinem Tanchuma-Commentar aufmerksam macht. Wichtiger als Das jedoch erscheint mir eine andere, bisher unbeachtet gebliebene Abweichung in der angefügten Moral der Fabel. Lassen wir sie darum hier auch in dieser Fassung folgen.

ויטע כרם בא לקראתו השטן א״ל רצונך שנעשה יחדיו אני ואתה א׳
הן מיד הביא רחלה אחת ושחטה על הגפן ואח״כ הבי׳ אריה אחד ושחט

---

[1]) Vgl. Dr. J. Perles in Graetz's Monatsschr. 1873, S. 16. Perles war diese Tanchuma-Stelle unbekannt; er kannte die Fabel nur aus Jalkut Noach im Namen des Midrasch אבכיר, wo aber vom Affen, der in den Gesta Rom. gleichfalls vorkömmt, nicht die Rede ist, und er wundert sich darum, woher in den „דרשות" des Josua ibn Schoeib, Abschn. נח, der Affe in das Citat hineingekommen sei. Indessen kommt der Affe, wie zu sehen ist, schon im Tanchuma vor.

Perles läßt auch irrthümlich von Noach den Weinstock mit dem Blute der Thiere düngen. Sowohl Tanchuma als auch Jalkut im Namen des אבכיר, beide Midraschim lassen vom Satan den Weinstock mit dem Thierblut düngen. Der Gang und Bau der Fabel wäre auch höchst sonderbar, ja geradezu auf den Kopf gestellt, wenn Noach selbst den Weinstock mit dem Blute düngte! Dann hätte auch der Satan gar nichts zu thun und wäre ganz überflüssig in der Fabel.

Noach hätte auch nicht gut den Löwen tödten oder nach Jalkut schlachten können.

אחו הגפן ואח"כ חזר אחד ושחטו על אחו הגפן מפני מה עשה כן
שטן כשאדם שותה כום אחד הוא כרחלה עני ושפל רוח
שהוא שותה שתי כוסות מיד נעשה גבור כארי ומתחיל לדבר
גלוח ואומר מי כמוני וכשהוא שותה ג' או ד' מיד הוא נעשה כחזיר
מתגלגל בטיט ורפש אף הוא מתגלגל במי רגלים.

Im Tanchuma begann die Lehre der Fabel: מה לו
קודם שישתה אדם מן היין הרי הוא תם ככבש זו שאינה
יודעת כלום וכרחל לפני גזזיה נאלמה, während sie hier beginnt
פני מה עשה כן השטן כשאדם שותה כום אחד הוא כרחלה
עני ושפל רוח. Tanchuma ist also der größere Wein-Feind
nach ihm soll der Mensch gar keinen Wein trinken, wenn
seine lammfromme Unschuld sich bewahren will; so unbarm
herzig ist Jalkut im Namen des אבכיר nicht. Er gestattet dem
Weinfreund wenigstens einen Becher und läßt ihn dabei noch
im vollen Besitze seiner Unschuld. Jalkut-אבכיר hat auch das
Richtige. Der Satan düngt zuerst mit Lammblut den
Weinstock, um anzudeuten, daß der erste Becher vom Trau
benblut (דם ענבים) von unschuldiger Wirkung sei
nach Tanchuma jedoch hat das Düngen des Wein
stocks mit Lammblut keinen rechten Sinn, denn ga
nicht trinken hat doch mit dem Weinstock und sei
ner Wirkung nichts zu thun [1]).

In dem וכשהוא שותה ג' או ד' des Jalkut erblicke ich noch
die Spur des hier nur ausgefallenen vierten Thieres, de
Affen.

Trotz des hier ausgefallenen Affen aber halte ich die Fassun
des Jalkut-אבכיר für die ursprünglichere, weil ersten

[1]) Nicht das Tödten, beziehungsweise Schlachten der betreffen
den Thiere kann das Symbol für die Vernichtung der betreffende
Eigenschaften sein, weil es dann bei den letzten Thieren keinen Sin
hätte; vielmehr ist das Blut der betreffenden Thiere das Symbol d
Wirkungen der einzelnen aufeinanderfolgenden Becher.

hier die Lehre der Fabel richtiger gegeben ist als im Tanchuma; dann ist aber auch die Fabel an sich im Tanchuma breitspuriger gefaßt als im Jalkut, was immer ein Zeichen späterer, jüngerer Ausgestaltung ist.

Ich halte sie auch im Tanchuma für eine spätere Interpolation, sonst brächte sie nicht Jalkut im Namen des אבכיר.

Der äußere Rahmen der Fabel findet sich auch noch Bereschi. Rabba, Kap. 36. ויטע כרם בשעה שהיה הולך ליטע כרם אפגע בו שידא שמרון (Jalkut שמחן) א"ל שותפי עמך אלא איזדהר בך דלא תיעול לחלקי ואם עלת בחלקי אנא חכיל בך.

Die textliche Anregung, die wir nach unserem Systeme noch bei jeder Fabel aufgesucht und aufgefunden haben, ist auch hier nicht schwer zu finden. In dem Bibelverse ויחל נח איש האדמה ויטע כרם (Genes. 9, 20) fiel auch dem Fabulisten das unklare Epitheton איש האדמה [1]) auf. So bot zum dankbaren Stoff auch die textliche Fassung die Handhabe. Es begann mit dem Weinbau der Erdensohn Noach, der die Kraft dieses Göttertranks המשמח אלהים ואנשים nicht kannte, und da machte ihn der Satan mit den Wirkungen desselben bekannt.

Hier erschließt uns weder ein Autorname noch das Motiv der Fabel ihre Abfassungszeit, sie ist anonym gegeben und eifrige Weinliebhaber gab es zu allen Zeiten, die ihm übermäßig huldigten. Die Fabel war und ist darum zu allen Zeiten an ihrem Platze. Indessen bietet sich uns doch ein schwacher Anhaltspunkt für eine bestimmte Zeit.

Zu ויחל נח איש האדמה ויטע כרם lesen wir im Tanchuma vor unserer Fabel: א"ר יהודה ב"ר שלום בתחלה איש צדיק תמים ועכשיו איש האדמה ויטע כרם משנטע כרם נקרא איש האדמה.

[1]) Siehe zu איש האדמה sämmtliche Midraschim und Bibelcommentare; sie bemühen sich alle dieses nur hier bei Noach vorkommende Epitheton nach ihrer Weise zu erklären. Die Erklärung Raschi's und die zwei im Ramban gegebenen Erklärungen sind höchst unbefriedigend. Am Meisten befriedigt die Erklärung Ibn Esras.

Es dürften die darauf anonym folgenden ähnlichen A
lassungen des Midrasch: ה נוקקו לארמה ונעשו חולין . . . וישת
מן היין אמרו חכמים בו ביום נטע . . . . und auch unser . .
ארז"ל כשבא נח ליטע כרם ebenfalls Rabbi Juda bar Schalo
zum Autor oder wenigstens zum Tradenten haben. Da
spricht der Umstand, daß wir schon anderweitig einm
Rabbi Juda bar Schalom in seiner Fabel „der übe
wundene Sabbath" nach unserer dort gegebenen u
motivirten Auffassung gegen die übermäßigen Leistungen bei s
bathlichen Tafelfreuden auftreten sahen. Man lese unsere Abhan
lung, Monatsschr. 1881, Seite 265—267, und unsere Not
„Zur Lebenszeit des רבי יהודה בר שלום" daselbst Seite 335—336

Noch ein Ausspruch hat sich uns von Rabbi Juda ba
Schalom erhalten, der ihn uns als den wahrscheinlichen Auto
unserer Fabel erkennen läßt. Tanchuma, Abschn. שמיני lese
wir: א"ר יהודה הלוי ברבי שלום בלשון עברי שמו יין ובלשון
ארמי חמר בגי' מאתים וארבעים ושמנה כנגד איברים שבאדם, היין נכנס
כל אבר ואבר והגוף מתרשל והדעת מטולטלת נכנס היין והדעת יוצאת.

Von diesem Ausspruch zu unserer Fabel ist nu
ein Schritt.

In dem spät entstandenen antithetisch angelegten דרש
תמורה finden wir folgende Fabel:

Die unreinen Thiere.

Angelehnt an die antithetische Sentenz אם אין טהרה אין
טומאה ואם אין טומאה אין טהרה heißt es: אמרו חורים וכל מיני
בהמה טמאה לבהמה טהורה מבקשים אתם להחזיק לנו טובה אילולי אני

(1 וחבריו שאנו טמאים לא נדעתם שאתם טהורין. Das Schwein war und ist einmal das verhaßteste Thier in der Talmud- und Midraschliteratur; die Schweine figuriren darum — als die Unreinsten der Unreinen — auch hier als die Hauptsprecher der unreinen Thiere.

Die Lehre der Fabel scheint gegen die eingebildete, sich überschätzende Mittelmäßigkeit und Halbheit gerichtet zu sein. Der weniger Schmutzige soll sich nicht für rein halten, weil Andere noch schmutziger sind als er; der weniger Schlechte halte sich nicht für gut, weil Andere noch schlechter sind als er. Unter Blinden ist der Einäugige König. Diese Lehre enthält ja auch deutlich die gleich darauf folgende Stelle: אמר רשע לצדיק מבקש (2 אם אין צדיק אין רשע אהה להחזיק לי טובה לולי שאני רשע. מאין היית ניכר אלו היו כל בני אדם צדיקים לא היה לך יתרון.

---

1) Als Anhang beigegeben zu Midrasch אגדת בראשית Lemberg 1866 Ed. Stand, Seite 129.

2) Hier ist offenbar ausgefallen das zweite antithetische Glied אם אין רשע אין צדיק, wie dort jede Antithesis zwei Doppelglieder hat, sonst paßt ja die Fabel nicht darauf.

(Fortsetzung und Schlußartikel folgen.)

Aus einem Briefe von Prof. Kaufmann an Dr. Egers.

... Sie möchten meine Ansicht über das von Ihnen S. 424 mitgetheilte Gedicht Abraham Ibn Esra's an seinen Sohn hören. Ich betrachte es unbesehen als die Perle des Diwans, als einen Aufschluß der unerwartetesten Art. Wen hat es nicht verlangt zu wissen, ob der Vater von dem Uebertritt des Sohnes etwas erfahren und wie er ihn aufgenommen! Ich hatte immer eine Art Gefühl davon, daß dieses Ereigniß in Ibn Esra's so räthselhaftem Leben von einer noch unerkannten Bedeutnng sein müsse. Wird nicht das es gewesen sein, was ihm das Zigeunerblut in die Adern goß, von einem Orte zum andern, von Land zu Land und über die Meere ihn jagte? Sollte sein so beredter Mund gerade da geschwiegen haben, wo wir am heißesten ein Wort von ihm begehren! Keine Spur schien in seinen Schriften zu dem ersehnten Räthselworte hinzuleiten, die Hoffnung schien eitel, hier noch eine Antwort erwarten zu wollen. Da erschien dieses Gedicht mit der ganzen gehaltenen Poesie des wortsparenden Schmerzes, ein Seufzer aus gepreßter Brust, kein wilder Schrei; Abraham b. Esra war auch im Leben ein Philosoph. Lange entbehrte er den fernen Sohn, ohne es recht zu beachten, die stille Hoffnung im Herzen, daß er dereinst, ein Augentrost für sein Alter, zu ihm zurückkehren werde. Da riß ihm die Nachricht, daß er aus dem Judenthum geschieden, doppelt geschieden, das Herz entzwei.

Drei Jahre sind seit dieser Todesbotschaft hingegangen, die brennende Kohle ist erloschen (2 Sam. 14, 7) und er selber ist nur noch eine Ruine seiner selbst, dem die Zeit das Schlimmste bereits angethan hat. Aber den Namen Isak kann er noch immer nicht

hören; die Krankheit, an der ihm die Seele siecht, wird aufgewühlt; wenn dieses Wort ins Ohr ihm klingt. Wie mit bebenden Lippen verhaucht das kostbare Gedicht in einem Seufzer, der für den gebrochenen Vater Trost und Bekehrung für den abtrünnigen Sohn von dem Hort erfleht, vor dessen Willen er auch in seinen Strafgerichten sich beugt. Jedes Wort in jedem Verse leuchtet unter dieser Auffassung. Z. 1 רזק, denn nicht todt, sondern nur innerlich ihm abgestorben ist der Sohn. Doch ich müßte in eine Uebersetzung eintreten, wollte ich das nunmehr Selbstverständliche noch beweisen. Für ושאה ist vielleicht וצאה zu lesen, ein Gehörfehler des Abschreibers, der bei orientalischer Aussprache begreiflich wird. Todt sein und wandern kann man nicht, aber den Glauben wechseln und unstät werden, das ist ein Anderes. Die Seele wogt in mir, ich möcht' daheim ihn haben, und darob weint sie Tag und Nacht. Er ist bewegt genug, wenn ihm Ruhe gelassen wird, er kann den bloßen Zuspruch schon nicht ertragen, ein sieches Herz, ein wundes Gemüth. ואם ירועני. Wollte die Zeit weiter mich zertrümmern, hat sie mich zu Trümmern doch bereits geschlagen. Wie köstlich wird jetzt der Vers: כאשר כלה, denn Isak hat selbst ein Ende gemacht. Es ist natürlich zu lesen ויעבור בין בתריו: der Hauch des Trostes möge einziehen in sein zerstücktes Herz. תורה ist als dritter Imperativ zu lesen. Nur mit Einem Satze, aber mit dem Schlußsatze mag des Sohnes gedacht sein, der so fromm, so vielversprechend sich anließ, kennen wir doch noch aus dem Gedichte an Hibetallah seine jüdische gluthvolle Gesinnung. Und nun beginnt erst die Fruchtbarkeit dieses Gedichtes für Ibn Esra's Biographie . . .

Nachschrift des Dr. Egers.

Angeregt durch vorstehende kernige Ausführung ging ich, bisher mit der Sammlung und Vergleichung des überreichen Materials beschäftigt, an die Sichtung der Gruppe, in welcher sich das fragliche Gedicht befindet. Da fand ich noch folgenden erschütternden Wehruf, den unzweifelhaft der eigene wogende Schmerz dem durch eine unerhörte, entsetzliche Heimsuchung gefolterten Vaterherzen ausgepreßt hat:

תוחלתי נכזבה ועיני בבכי וכה
וכל אויל אני רמעה יגוני יענה הבה
אשר שלח בעצמותי מדורת אש ולהבה
לאב יצעק במעצבה לעת מוצא ועת מובא
הילד איננו ואני אנה אני בא.
לקראי נחר גרוני נדבק לחכי לשוני
ואין שלום בעצמי בשבור זרוע ימיני
ונלקח מחמד עיני ונחרתי בלי בכה
ככרי כעשן תכלה ולבי על יקוד יצלה
ואך אשקט ואיך אשלה ונפשי אל בני תכלה
אשר אצתי לבקש נא ארוכה לו ואין מעלה
ועצמי כרקב תבלה ועיני שלחה יבלי
בכי ולו מתרום תכלה[1]) אוי היתה לחרבה.

Nur kann ich darin nicht beistimmen, daß dieser Riß den Wandertrieb in Abr. b. Esra erzeugt hat. Denn das Gedicht des Sohnes, מוכבי יצחק XXIV, 21, stammt vom Jahre 1143, als er noch fest im Judenthume stand, den Vater aber finden wir bereits 1140 in Rom.

[1]) Ich lese תְּכִלָּה: Und wäre mein Auge unerschöpflicher, als der Ocean, es würde zur Wüste werden.

Notiz.

In meiner in der Allgemeinen Encyclopädie von Erſch und Gruber II. Section Bd. XXXIII erſchienenen Abhandlung über die „Karaiten oder Karäer“ habe ich bezüglich der politiſchen Geſchichte der Karäer in Polen und Rußland bloß auf die Mittheilungen Neubauer's aus der reichen Fülle urkundlichen Materials der St. Petersburger Sammlungen hinweiſen können. In einer ſehr ausführlichen Beſprechung des Werkes: S. A. Berſchadsky's: Die lithauiſchen Hebräer u. ſ. w. St. Petersburg 1883, die augenblicklich noch nicht abgeſchloſſen iſt, kommt Herr Dr. Harkavy in der „Ruſſiſchen Revue“, Jahrg. 1883 wiederholt auf die bezügliche karäiſche Geſchichte, namentlich auf die Geſchichte der Troki'ſchen Karäergemeinde, zu ſprechen, und bietet er darin mannigfach bedeutſame Aufklärungen.

Berlin im November 1883.

Frankl.

Berichtigung.

In meinem Aufſatze „die Fabel in Talmud und Midraſch“, Novemberheft, S. 523, Anmerkung, ſoll es anſtatt: Joſ. 15, 19, richtig heißen: Joſ., 19, 13, und für Sam. I 25, 14, ſoll es heißen: Sam. I, 15, 17.

Dr. Samuel Back.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Der legitime Ursprung der Hohenpriesterwürde der Makkabäer. Von Prof. Graetz	1—6.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Bacher .	6—27.
Fortsetzung	63—78.
Fortsetzung	116—124.
Fortsetzung	209—216.
Fortsetzung	254—270.
Fortsetzung	297—305.
Fortsetzung	347—372.
Fortsetzung	419—421.
Fortsetzung	433—459.
Fortsetzung	497—513.
Fortsetzung	529—443.
Elija Delmedigo's: Bechinath hadath und Ibn Roschd's: Façl ul—maqâl. Von Dr. Hübsch.	28—46.
Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Von Prof. Graetz	49—63.
Fortsetzung	97—116.
Fortsetzung	146—160.
Fortsetzung	193—208.
Fortsetzung	289—296.
Fortsetzung	337—346.
Fortsetzung	385—398.
Schluß	481—496.
Abraham Bibago's Schriften. Von Dr. Steinschneider	79—96.
Schluß	125—144.
R. Samuel b. Meir als Exeget und die erste kritische	

Seite

Ausgabe seines Pentateuch-Commentars. Von Dr. N. Porges . . . . . 161—182.
Schluß . . . . . 217—228.
Ueber eine handschriftliche Responsensammlung in der k. öff. Bibl. in St. Petersburg. Von Dr. A. Harkavy . . . . . 183—190.
Schluß . . . . . 373—378.
Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet. Von Prof. Kaufmann . . . . . 190—192.
Antiochos' Epiphanes Untergang. Von Prof. Graetz . . . . . 241—254.
Neue Beiträge zur Texteskritik des Pentateuch-Commentars des R. Samuel b. Meir. Von Dr. N. Porges . . . . . 271—282.
Nachtrag von Demselben . . . . . 283—285.
Ueber einige Namen der Rabbinen im Talmud und Midrasch. Von Oberrabbiner Dr. Horowitz. 306—317.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Von Dr. S. Back. (Fortsetzung vom Jahrg. 1881) . 317—330.
Fortsetzung . . . . . 521—527.
Fortsetzung . . . . . 563—567.
Politische Bestrebungen einiger Juden der Kurpfalz in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. Von Dr. J. Landsberger . . . . . 379—384.
Karäische Studien, neue Folge. Von Dr. Frankl. 399—419.
Der Divan Abraham ibn Ezra's. Von Dr. Egers. 422—430.
Josef b. Schemtob's Commentar zu Averroes' größerer Abhandlung über die Möglichkeit der Conjunction. Von Dr. Steinschneider . . . 459—477.
Anhang I . . . . . 477—479.
Anhang II—V (Schluß) . . . . . 514—521.
Geschichte der Juden in Breslau. Abschnitt I. (Bis

Seite

zur großen Verfolgung im Jahre 1349). Von Dr. J. Landsberger . . . . . 543—563.

Recenſionen.

H. J. Mathews, M. A., Commentary on Ezra and Nehemia etc. Beſprochen von Dr. Roſin . . . . . } 229—239.

G. W. Collins, M. A., A grammar and lexicon .. entitled Sefer Haśśoham etc. Beſprochen von Dr. Roſin . . . . } 229—239.

Bacher, Dr. Wilhelm, Prof. Die grammatiſche Terminologie des Jehûdâ b. Dâvîd Hajjûg. Beſprochen von Dr. Porges . . . . . 285—288.

Schluß . . . . . 330—336.

Notizen.

Notiz vom Herausgeber . . . . . 47—48.

Berichtigungen zum Jahrg. XXXI. Von Dr. Steinſchneider und vom Herausgeber . 48.

Nachträglich zum Artikel Abrah. Bibago Von Dr. Steinſchneidet . . . . . 239—240.

Notiz von Demſelben . . . . . 240.

Notiz (Fränkiſch- und Huniſch-Wein). Von Prof. Kaufmann . . . . . 430—432.

Nachtrag von Dr. A. Harkavy . . . . . 432.

Corrigenda von Dr. Egers . . . . . 480.

Notiz von Dr. Steinſchneider . . . . . 527.

Notiz von Dr. Back . . . . . 528.

Aus einem Briefe von Prof. Kaufmann an Dr. Egers . . . . . 570—571.

Nachſchrift des Dr. Egers . . . . . 572.

Notiz von Dr. Frankl . . . . . 573.

Berichtigung von Dr. Samuel Back . . . . 573.

Druck von B. L. Monaſch & Co. in Krotoſchin.

Jahrgang. 1883. Heft 1.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Januar 1883.

Inhalt:

Der legitime Ursprung der Hohenpriesterwürde der Makkabäer. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Elia Delmedigo's: Bechinath ha—dath, und Ibn Roschd's: Facl ul—maqâl. Von Dr. A. Hübsch in New York.
Notiz.
Berichtigungen.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Abonnements-Einladung.

Die

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft des Judenthums

redigirt von

Professor Dr. H. Graetz

und Dr. P. F. Frankl,

unter Mitwirkung zahlreicher und namhafter Gelehrten,

beginnt

mit diesem Hefte

ihren Zweiunddreissigsten Jahrgang

und ladet zu zahlreichem Abonnement ergebenst ein.

Dieselbe erscheint wie bisher pünktlich in 12 monatlichen Heften zu 3 Bogen gross 8°, welche regelmässig in den ersten Tagen jeden Monats versandt werden.

Der Pränumerationspreis für den Jahrgang beträgt **9 Mark**, zu welchem derselbe **durch alle Postanstalten** sowie **direct von uns** zu beziehen ist.

Ausserdem nimmt jede Buchhandlung Bestellungen entgegen.

Neu hinzutretenden Abonnenten liefern wir auf Wunsch **Jahrgang** 1881 und 1882 zu je 9 Mark, die Jahrgänge 1876 bis incl. 1880 zusammen zu 20 Mark.

Wir bitten um rechtzeitiges Abonnement, damit in der Versendung keine Verzögerung entsteht.

Inserate, die durchlaufende Petitzeile 20 Pf., finden weiteste Verbreitung.

Krotoschin, Provinz Posen, im Januar 1883.

Die Verlagsbuchhandlung:

B. L. Monasch & Co.

Postanweisungen, wie überhaupt alle Sendungen, die wir richtig erhalten sollen, sind stets zu adressiren: **B. L. Monasch & Co.**

Probenummern gratis.

Man abonnire frühzeitigst bei der nächstgelegenen Postanstalt, damit die Zustellung des „**Berliner Tageblatt**" vom 1. Januar ab pünktlich erfolge.

Erscheint täglich zweimal (als Morgen- und Abendblatt) in einer Auflage von ca.

70,000 Exemplaren,

wovon **außerhalb** Berlins **36,000 Abonnenten.**

Berliner Tageblatt.

Gelesenste und verbreitetste Zeitung Deutschlands.

Die besonderen Vorzüge, denen dasselbe die großen Erfolge verdankt, sind:

Täglich zweimaliges Erscheinen als Morgen- und **Abendblatt.** Letzteres wird bereits mit den Abendzügen befördert, womit den Abonnenten außerhalb Berlins besonders gedient ist.

Freisinnige, von allen speziellen Fraktionsrücksichten unabhängige, politische Haltung, die es dem „Berliner Tageblatt" gestattet, zu jeder einzelnen Frage sein objektives Urtheil freimüthig abzugeben.

Zahlreiche Spezial-Telegramme von eigenen Correspondenten an den Hauptweltplätzen, durch welche das „Berliner Tageblatt" mit den neuesten Nachrichten allen anderen Zeitungen stets voran zu eilen im Stande ist.

Ausführliche Kammerberichte des Abgeordneten- und Herrenhauses, sowie des Reichstages. Eine kurzgefaßte resumirende Uebersicht folgt den Verhandlungen bis kurz vor Beginn des Drucks des Abendblattes.

Vollständige Handels-Zeitung, sowohl die Fonds-Börse als den **Produkten-** und **Waarenhandel** umfassend, nebst einem sehr **ausführlichen Kurszettel** der Berliner Börse. **Ernteberichte. Eisenbahn-Einnahmen.**

Ziehungslisten der Preußischen und Sächsischen Lotterie, sowie Ausloosungen der wichtigsten Loospapiere. **Patent-**Ertheilungen.

Graphische Wetterkarte nach telegraphischen Mittheilungen der Deutschen Seewarte vom selben Tage.

Militärische und Sportnachrichten. Personal-Veränderungen der **Civil-** und **Militair-**Beamten. **Ordens-**Verleihungen.

Reichhaltige und wohlgesichtete Tages-Neuigkeiten aus der Reichshauptstadt und den Provinzen, interessante **Gerichtsverhandlungen,** wodurch auch das Bedürfniß nach einer **unterhaltenden** und über die Tagesereignisse orientirenden Lektüre täglich befriedigt wird.

Theater, Kunst, Litteratur und Wissenschaft finden im täglichen Feuilleton des „Berliner Tageblatt" sorgfältige Behandlung. Auch erscheinen darin die **Romane und Novellen unserer ersten Autoren.** So ist das „**Berliner Tageblatt**" in der bevorzugten Lage, das letzte hinterlassene Werk

Berthold Auerbach's:

Meister Bieland und seine Gesellen

im nächsten Quartal zu veröffentlichen.

Es wird den Lesern einen hohen, wenn auch mit Schwermuth gepaarten Genuß gewähren, die letzte Schöpfung des heimgegangenen Dichters kennen zu lernen.

Außerdem erscheint das neueste Werk des allbeliebten Romanschriftstellers:

Friedrich Friedrich:
„Am Horizont".

Ein ungewöhnlich spannender Roman, dessen reich bewegte Handlung aus den politisch-sozialen Kämpfen unserer Zeit geschöpft ist. Ferner wird die Veröffentlichung der

Memoiren des Geh. Reg.-Rath Stieber,

welche allgemeines Aufsehen erregen, fortgesetzt.

☛ Außerdem empfangen die Abonnenten des „Berliner Tageblatt" die werthvollen Separat-Beiblätter:

„ULK", Illustrirtes Witzblatt. Derselbe sorgt mit seinem theils scharf satyrischen, theils harmlos gemüthlichen Humor in Wort und Bild für die Lachlust der Leser.

„Deutsche Lesehalle", illustrirtes belletristisches Sonntagsblatt, der Unterhaltung und Belehrung gewidmet.

„Mittheilungen über Landwirthschaft, Gartenbau und Hauswirthschaft", welche neben dem namentlich für den kleineren Landwirth Wissenswerthen, praktische Winke für den Gartenbau und zahlreiche Notizen und Rezepte für die Hauswirthschaft bringen.

Diese Fülle anregenden und unterhaltenden Lesestoffes bietet das **„Berliner Tageblatt"** zu dem enorm billigen Abonnementspreise von nur

(für alle 4 Blätter zusammen) **5 Mrk. 25 Pf.** für das Vierteljahr.

Freunden einer geistig anregenden und unterhaltenden Lektüre

nn mit vollem Recht das „Deutsche Montags-Blatt" empfohn werden. Diese durch und durch **originelle** literarisch-politische Wochenrift, welche die **hervorragendsten** deutschen Schriftsteller zu ihren itarbeitern zählt, enthält eine Fülle geistvoll geschriebener Artikel, die n treues Spiegelbild der politischen, literarischen und künstlerischen trebungen unserer Tage darstellen. Jede neu auftauchende Frage, jede ue Erscheinung in Wissenschaft, Politik, Kunst und Leben findet im Deutschen Montags-Blatt" unparteiische und erschöpfende Behandlung

intressante Beleuchtung erfahren. Belletristische Feuilletons und Humoresken sorgen für die Unterhaltung der Leser.

Diese literarisch-politische Zeitschrift ersten Ranges, welche am zeitungslosen Tage, dem Montag, erscheint, verbindet die Vorzüge einer unterhaltenden und anregenden **Wochenschrift** mit denen einer wohlinformirten, reich mit **Nachrichten** aus erster Quelle ausgestatteten **Zeitung**, und so entspricht das **„Deutsche Montags-Blatt"** in seiner Doppel-Natur einem **entschiedenen Bedürfniß des gebildeten Lesepublikums**, wofür die große Verbreitung den Beweis liefert.

Alle **Reichspostanstalten** und **Buchhandlungen** nehmen Abonnements zum Preise von **2 Mark 50 Pf.** pro Quartal entgegen. Zur Begegnung von Verwechselungen verweise man bei Postbestellungen auf **Nr. 1352**

Jahrgang. 1883. Heft 2.

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. H. Graetz in Breslau

und

Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiundvierzigster Jahrgang.

Februar 1883.

Inhalt:

Poetische Studien zum Prophbeten Jeremia. Von Prof. Dr. Graetz.
Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Abraham Bibago's Schriften. Von M. Steinschneider.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

No. 1084 a. des Reichs-Post-Catalogs pro 1883.

Der Colonist.

Zeitschrift für Beförderung der Emigration der Juden aus den Ländern, in denen ihre Menschenrechte nicht geschützt sind.

Herausgegeben vom Vereine Bne brith בני ברית zu Kattowitz OS.
Der Ertrag ist zu Vereinszwecken ישוב א״י bestimmt.

Diese Zeitschrift erscheint vom 1. Januar 1883 ab allwöchentlich am Freitage. Preis pro **Quartal** durch die Post bezogen **1 Mark,** bei directer Zusendung **unter Kreuzband 1 Mark 25 Pf.**

Die ersten 6 Nummern werden ausser an die Abonnenten auch in bedeutender Anzahl gratis versandt. Insertionen haben daher möglichst grosse Wirksamkeit.

Inserate, welche für die jedesmalige Nummer bis Dinstag Abend aufgenommen werden, berechnen wir den Normalraum von 30 □cm mit 2 Mark, die 3gespaltene Petitzeile mit 15 Pf. und gewähren bei grösseren Inseraten und Wiederholungen bedeutenden Rabatt.

Kattowitz O.-Sshl. Die Expedition des „Colonist".

Probenummer geg. Einsend. von 10 Pf. in Marken zur Verfügung.

Das **einzige Berliner Blatt** für die Gesammtinteress des Judenthums ist die

„Jüdische Presse".

Inhalt: Gediegene Leitartikel. Correspondenzen a allen Welttheilen. Sehr interessante vermischte Nachric ten. Die besten Romane aus dem jüdischen Leb Wissenschaftliche Artikel. Zürückweisung jude feindlicher Angriffe.

☞ Man abonnirt auf die „Jüdische Presse nebst den Beilagen **Israelitische Monatsschrift** u. **Israelitischer Leh** u. **Cantor** zum Preise von **3 Mark** pro Quartal bei **allen Po anstalten des deutschen Reiches und Oestreich-Ungarns,** zum Preise von **3 Mark 50 Pf.** bei **allen Postanstalten** in der **Schweiz, Frankreich, Englan Dänemark, Italien und Amerika.**

In **Russland** bei unserer Hauptagentur **Emil Berndt's Bu handlung** in **Odessa,** sowie bei allen **Buchhandlungen** Ru lands.

Lehrer und Cantoren abonniren bei der Expedition* in Berl *für* 8 Mk. jährlich *für alle drei Blätter zusammen.

Die Expedition,
C. 22, Dragoner-Strasse 22.

Im Verlag von BAUMGÄRTNER'S BUCHHANDLUNG in LEIPZIG ist soeben erschienen und gegen Einsendung des Betrages per Postanweisung, sowie überhaupt durch jede Buchhandlung zu beziehen

Schire beth Jaacob

Israelitisches

Schul- und Gemeinde-Gesangbuch

zum

Gebrauch beim Unterricht in der Liturgie und beim öffentlichen Gottesdienste

herausgegeben von

L. Liebling und **R. Jacobsohn**

Cantor in Hamburg. Cantor in Leipzig.

Preis gebunden 2 Mk. 40 Pf.

In besonders elegantem Einband zum Gebrauch in der Synagoge 2 Mk. 60 Pf.

Dem israelitischen Publikum wird hiermit ein Werk geboten, welches einem dringenden Bedürfniss abhilft. Auf dem Gebiete des synagogalen Gesanges ist seit dem Beginne dieses Jahrhunderts allerdings eine bedeutende Anzahl von Werken entstanden, die mehr oder weniger von bleibendem liturgisch-musikalischen Werthe sind.

Was aber bei einem genaueren Blick auf die zu einer ganzen Literatur angewachsenen liturgischen Gesangswerke überraschen muss, ist die Wahrnehmung, dass sie für den Gemeindegesang, für dies in den mittleren und kleinen Religionsgemeinden immer stärker hervortretende Bedürfniss, weil dort der mehrstimmige Chorgesang nicht durchführbar ist, nur wenig enthalten.

Der guten Sache glaubten daher die Herren Bearbeiter zu dienen, als sie sich entschlossen, an die Bearbeitung eines vollständigen liturgischen Gesangbuches zu schreiten, welches diesem Zwecke zu dienen im Stande sein dürfte. In welcher Weise sie dies ihr Ziel erreicht haben, davon legen die Besprechungen aller jüdischen Zeitschriften, welcher Parteirichtung sie auch angehören, das beste Zeugniss ab.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Chaldäisches Wörterbuch

über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums

von

Dr. J. Levy.

Professor an der Universität Breslau.

3. Auflage 1881.

In hochelegantem Einband Preis 12 Mk.

Leipzig. **Baumgärtners Buchhandlung.**

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen!

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F. Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb., Dr. M. Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf. à Dtzd. 1,80 Mk.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl. anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk. 1881 u. 1882 zu je 9 Mk.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Zeitschrift, jüdische, für Wissenschaft u. Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, complet (1862—1875). Ladenpreis 66 Mk. zu 22 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Kein anderes

Finanzorgan ist bei einem überaus reichen Inhalte so billig, als das in Frankfurt a/M. erscheinende **„Allgemeine Börsen- und Verloosungsblatt"**. — Neben ausführlichen Courstabellen, Börsenberichten von allen Hauptbörsenplätzen und vermischten Nachrichten erscheinen in der Beilage die jeweiligen Verloosungsresultate aller europäischen Werthgattungen und Loose. Man abonnirt bei allen Postanstalten für

Nur eine Mark vierteljährlich.

Probeblätter sind durch die Expedition in Frankfurt a/M. unentgeltlich zu erhalten. Neu eintretende Abonnenten erhalten den Verloosungskalender und das Verzeichniß der bisher noch unerhobenen Trefferloose kostenfrei.

Im Reichstarif für das Jahr 1882 unter Nor. 147 aufgeführt

Nur eine Mark vierteljährlich.

32. Jahrgang. 1883. Heft 3.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

März 1883.

Inhalt:

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Abraham Bibago's Schriften. Schluß. Von M. Steinschneider.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.

Wer billig lachen will

bestelle bei der nächsten Postanstalt, Landbriefträger oder Buchhandlung für fünfzig Pfennig vierteljährlich den in **Chemnitz** in Sachsen jeden Sonntag erscheinenden illustrirten

„Dorfbarbier“

mit Beilagen „General-Anzeiger“ und Industrieller Correspondent.
Inseraten-Annahme nur durch Haasenstein & Vogler.

Allgemeine Zeitung des Judenthums.
Herausgegeben von Rabbiner **Dr. L. PHILIPPSON**
in Bonn.
Vierteljährlich 13 Nummern. Preis **3** Mark. — Gegenwärtig 45. Jahrgang.

Diese älteste nnd angesehenste der jüdischen Wochenschriften, namentlich in der Gegenwart sehr lesenswerth wegen ihrer vorurtheilslosen und objectiven Besprechungen der berüchtigten Antisemitenbewegung, ist **durch jedes Postamt** zu beziehen. Für Insertionen ist dieselbe bekanntlich ein vorzügliches Publikationsorgan. Inseratenaufträge sind an **Rudolf Mosse** in **Leipzig** zu richten.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Chaldäisches Wörterbuch
über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schriftthums
von
Dr. J. Levy.
Professor an der Universität Breslau.
3. Auflage 1881.
In hochelegantem Einband Preis 12 Mk.
Leipzig. **Baumgärtners Buchhandlung.**

No. 1084 a. des Reichs-Post-Catalogs pro 1883.

Der Colonist.

Zeitschrift für Beförderung der Emigration der Juden aus den Ländern, in denen ihre Menschenrechte nicht geschützt sind.

Herausgegeben vom Vereine Bne brith בני ברית zu Kattowitz O/S.
Der Ertrag ist zu Vereinszwecken ישוב א"י bestimmt.

Diese Zeitschrift erscheint vom 1. Januar 1883 ab allwöchentlich am Freitage. Preis pro **Quartal** durch die Post bezogen **1 Mark,** bei directer Zusendung **unter Kreuzband 1 Mark 25 Pf.**
Die ersten 6 Nummern werden ausser an die Abonnenten auch in bedeutender Anzahl gratis versandt. Insertionen haben daher möglichst grosse Wirksamkeit.
Inserate, welche für die jedesmalige Nummer bis Dinstag Abend aufgenommen werden, berechnen wir den Normalraum von 30 □cm mit 2 Mark, die 3gespaltene Petitzeile mit 15 Pf. und gewähren bei grösseren Inseraten und Wiederholungen bedeutenden Rabatt.
Kattowitz O.-Sshl. **Die Expedition des „Colonist".**
Probenummer geg. Einsend. von 10 Pf. in Marken zur Verfügung.

Das **einzige Berliner Blatt** für die Gesammtinteressen des Judenthums ist die

„Jüdische Presse".

Inhalt: Gediegene Leitartikel. Correspondenzen aus allen Welttheilen. Sehr interessante vermischte Nachrichten. Die besten Romane aus dem jüdischen Leben. Wissenschaftliche Artikel. Zurückweisung judenfeindlicher Angriffe.

☞ Man abonnirt auf die „Jüdische Presse", nebst den Beilagen **Israelitische Monatsschrift** u. **Israelitischer Lehrer** u. **Cantor** zum Preise von **3 Mark** pro Quartal bei **allen Postanstalten des deutschen Reiches und Oestreich-Ungarns,** zum Preise von **3 Mark 50 Pf.** bei **allen Postanstalten** in der **Schweiz, Frankreich, England, Dänemark, Italien und Amerika.**
In **Russland** bei unserer Hauptagentur **Emil Berndt's Buchhandlung** in **Odessa,** sowie bei allen **Buchhandlungen** Russlands.

Lehrer und Cantoren abonniren bei der Expedition **in Berlin** ***für*** **8 Mk. jährlich** ***für alle drei Blätter zusammen.***

Die Expedition,
C. 22, Dragoner-Strasse 22.

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen!

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F. Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb., Dr. M. Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf.. à Dtzd. 1,80 Mk.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk 1881 u. 1882 zu je 9 Mk.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erst israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk

Zeitschrift, jüdische, für Wissenschaft u. Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, complet (1862—1875). Ladenpreis 66 Mk. zu 22 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Kein anderes

Finanzorgan ist bei einem überaus reichen Inhalte so billig, als das in Frankfurt a/M. erscheinende **„Allgemeine Börsen- und Verloosungsblatt"**. — Neben ausführlichen Courstabellen, Börsenberichten von allen Hauptbörsenplätzen und vermischten Nachrichten erscheinen in der Beilage die jeweiligen Verloosungsresultate aller europäischen Werthgattungen und Loose. Man abonnirt bei allen Postanstalten für

Nur eine Mark vierteljährlich.

Probeblätter sind durch die Expedition in Frankfurt a/M. unentgeltlich zu erhalten. Neu eintretende Abonnenten erhalten den Verloosungskalender und das Verzeichniß der bisher noch unerhobenen Trefferloose kostenfrei.

Im Reichstarif für das Jahr 1882 unter Nor. 147 aufgeführt

Nur eine Mark vierteljährlich.

32. Jahrgang. 1883. Heft 4.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und.
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiundbreißigster Jahrgang.

April 1883.

Inhalt:

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
R. Samuel b. Meïr als Exeget und die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars. Von Dr. N. Porges.
Ueber eine handschriftliche Responsensammlung in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in Petersburg. Von Dr. A. Harkavy.
Die Grabschrift des R. Isak Bar Scheschet. Von Dr. David Kaufmann.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Deutsches Montags-Blatt.

Der Gedanke, am sonst zeitungslosen Montage eine Zeitschrift erscheinen zu lassen, welche für die gebildete Familie gleichzeitig die Vortheile einer anregenden Wochenschrift und einer wohlinformirten Zeitung verbände, hat mit der Gründung des Deutschen Montags-Blattes Gestalt gewonnen und ist vom Publikum mit großer Theilnahme aufgenommen worden.

In der That hat der reiche Inhalt des Blattes, die eigenthümliche Anordnung des Stoffes und die Art und Weise der publizistischen Behandlung dem nun seit dem Jahre 1877 bestehenden **Deutschen Montags-Blatt** in den bevorzugten Schichten der Lesewelt einen über Erwarten großen Freundeskreis erworben.

Dem politischen Nachrichtenbedürfniß des Montags kommen die zahlreichen **Specialtelegramme** und die aus vorzüglichen Quellen geschöpften **Informationen** entgegen, während eine elegant und klar geschriebene **politische Wochenschau**, sowie ein scharf zusammengefaßtes Wochenbild des **europäischen Geldmarktes** einen müheloſen und doch orientirenden Überblick über die Hauptbegebnisse des Tages auf politischem und finanziellem Gebiet ermöglichen.

Die ersten Autoren der Gegenwart arbeiten mit an dem belletristischen, litterarischen und kritischen Theile des „Deutschen Montags-Blattes", das durch die Besprechung von **Zeit- und Streitfragen** aus allen Gebieten des modernen Kulturlebens durch die vorurtheilsfreie Behandlung der anregendsten Themata aus dem **gesellschaftlichen Leben** unserer Tage, in frischer Weise stets neue und originelle Gesichtspunkte für die Fragen zu gewinnen weiß, welche die gebildete Welt beschäftigen. Die **„Gesellschaftliche Strafpredigten"**, die **Essays** über Gesellschafts-Heuchelei, die Plaudereien über „Gesellschaftliche Unarten" bieten unerschöpfliche Vorwürfe für die feuilletonistisch-plaudernden und doch stets ernste Aufgaben verfolgenden Mitarbeiter, denen das **scharf-satirische Wort** ebenso zu Gebote steht, wie der warme Gemüthston ehrlicher Überzeugung.

Wissenschaftliche Aufsätze in **gediegen-volksthümlicher Form** wechseln ab mit poetischen Traumbildern, welche, electrischen Glühlichtern vergleichbar, in mildem Humor die Erscheinungen der Gegenwart beleuchten, während die **dramatische, musikalische** und **Kunstkritik** von Männern behandelt wird, deren ehrliches, unbestochenes Urtheil in anmuthiger Form sich schnell die allgemeinste Anerkennung erwarb.

So sei denn das **„Deutsche Montags-Blatt"** auch der ferneren Theilnahme des deutschen Lesepublikums empfohlen, so daß seine Verbreitung in den weitesten Kreisen es uns auch materiell ermögliche, das aufstrebende Unternehmen dauernd nicht nur auf der erreichten Höhe zu erhalten, sondern es auch fernerhin zu **vervollkommnen.**

Bei dem beispiellos billigen Abonnements-Preise von nur **2,50** Mark pro Quartal*) glaubt die Verlagshandlung ferner auf eine Verbreitung des „Deutschen Montags-Blatt" rechnen zu dürfen, wie sie bisher nur von englischen Unternehmungen ähnlicher Gattung erreicht zu werden vermochte.

*) Man abonnirt bei allen Postanstalten und Buchhandlungen des In- und Auslandes. Probe-Nummern gratis und franco durch die Expedition des **„Deutschen Montags-Blatt"**, Berlin SW.,

„Berliner Tageblatt“

nebst seinen 4 Beiblättern:

illustrirtes „Ulk“ Witzblatt

belletristische Wochenschrift:

„Deutsche Lesehalle“,

„Mittheilungen über Landwirthschaft, Gartenbau und Hauswirthschaft“

und

„Industrieller Wegweiser“

ist, in Anerkennung der Reichhaltigkeit, Vielseitigkeit und sorgfältigen Auswahl seines Inhaltes, in Folge des frischen anregenden Tons, welcher seine Spalten durchweht,

Die bei Weitem gelesenste und verbreitetste Zeitung Deutschlands

geworden, indem es einen festen Stamm von **70 Tausend Abonnenten** sich erworben, welche über ganz Deutschland verbreitet sind. Diese Abonnentenzahl hat bisher noch keine zweite deutsche Zeitung auch nur annähernd erreicht. So große Erfolge können nur durch **wirkliche Leistungen** erzielt werden; sie liefern den Beweis, daß das **„Berliner Tageblatt“** die Ansprüche, welche man an eine große politische Zeitung zu stellen berechtigt ist, in vollem Maße zu befriedigen weiß. Die **besonderen Vorzüge** des **„B. T.“** bestehen vornehmlich in Folgendem: Täglich zweimaliges Erscheinen als **Morgen-** und **Abend**blatt, wovon Letzteres bereits mit den Abendzügen befördert wird und womit den Abonnenten außerhalb Berlins sehr gedient ist. — Freisinnige, von allen speciellen Fraktionsrücksichten unabhängige, politische Haltung, die dem **„B. T.“** es gestattet, zu jeder einzelnen Frage sein objektives Urtheil freimüthig abzugeben. — Zahlreiche Spezial-Telegramme von eigenen Correspondenten an den Haupt-Weltplätzen, durch welche das **„B. T.“** mit den neuesten Nachrichten allen anderen Zeitungen stets voran zu eilen im Stande ist. — Ausführliche Kammerberichte des Abgeordneten- und Herrenhauses, sowie des Reichstages, welche, soweit möglich, bereits im Abendblatt veröffentlicht werden. — Vollständige Handelszeitung, sowohl die Börse als den **Produkten-** und **Waarenhandel** umfassend, nebst einem sehr **ausführlichen Kurszettel** der Berliner Börse. **Woll**berichte, Konkurs-Nachrichten ꝛc. — Ziehungslisten der Preußischen und Sächsischen **Lotterie**, sowie Ausloosungen der wichtigsten Loospapiere sofort nach erfolgter Ziehung. **Patent**-Ertheilungen. —

Graphische Wetterkarte nach telegraphischen Mittheilungen der deutschen Seewarte vom selben Tage, erscheint bereits in der Abendausgabe. — Militairische und Sport-Nachrichten. — Personal-Veränderungen der **Civil-** und **Militär** Beamten. **Orden**s-Verleihungen. — Reichhaltige und wohlgesichtete Tages-Neuigkeiten aus der Reichshauptstadt und den Provinzen, interessante **Gerichtsverhandlungen**, die auch das Bedürfniß nach einer **unterhaltenden** und über die Tagesereignisse orientirenden Lektüre täglich befriedigen. — Theater, Kunst, Literatur und Wissenschaft finden im täglichen Feuilleton des „Berliner Tageblatt" sorgfältige Behandlung in geistvoll geschriebenen Feuilletons hervorragender Schriftsteller; auch erscheinen darin die **Romane** und **Novellen unserer ersten Autoren.**

Im **Roman-Feuilleton** des II Quartals erscheinen folgende **sehr interessante Werke:**

Friedrich Friedrich: „Am Horizont", ein ungewöhnlich spannender Roman, dessen reich bewegte Handlung aus den politisch-sozialen Kämpfen unserer Zeit geschöpft ist.

Karl Emil Franzos: „Der Präsident",

eine ergreifende Erzählung von markiger Kraft und feiner Charakteristik, wie sie dem berühmten Autor besonders eigen ist.

Der billige Abonnementspreis (in Berücksichtigung des gebotenen Lese-Materials) beträgt bei allen Reichspostämtern, welche jederzeit Bestellungen entgegennehmen: **nur 5 Mark 25 Pf. pro Quartal** für alle **5 Blätter** zusammen.

Bei **K. F. Koehler** in Leipzig ist soeben erschienen:

Hamburger, Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud.

Abtheilung II Heft VIII (Schlußheft) Spruch-Zurechtweisung. Preis 3 Mk. 75 Pf.

Mit diesem Schlußhefte hat der Verfasser eine zwanzigjährige Arbeit vollendet. Die bedeutendsten Artikel desselben sind: Synagoge, Synedrien, Talmud, Talmudlehrer, Talmudschulen, Targum, gum zu den Propheten, Targum zu den Hagiographen, Tarphon R, Tempel, Testament, Tephillin, Text der Bibel, Titus, Trauung, Triebe, „böse und gute", Uebersetzung, griechische, der Bibel, „Unterhalt des Lebens", Unterricht, Vergebung und Versöhnung, Vergeltung, Verlöbniß, Vorlesung aus der Thora, Weihfest, Welthandel, Zaddikim, Zahlensymbolik, Zehn Stämme, Zeloten, Zerstörung Jerusalems und des Tempels, Zerstreuung der Juden, Zukunft, Zukunftsmahl, Zurückweisung der Blutbeschuldigung u. a. m.

Ueber den Werth dieser Real-Encyclopaedie spricht die weite Verbreitung derselben, so daß eine zweite Auflage der Abtheilung

...gang. 1883. Heft 5.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Mai 1883.

Inhalt:

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
R. Samuel b. Meïr als Exeget und die erste kritische Ausgabe seines Pentateuch-Commentars. Fortsetzung und Schluß. Von Dr. N. Porges.
Recensionen.
Nachträglich zum Artikel Abraham Bibago. Von M. Steinschneider.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Das **einzige Berliner Blatt** für die Gesammtinteressen des Judenthums ist die

„Jüdische Presse".

Inhalt: Gediegene Leitartikel. Correspondenzen aus allen Welttheilen. Sehr interessante vermischte Nachrichten. Die besten Romane aus dem jüdischen Leben. Wissenschaftliche Artikel. Zurückweisung judenfeindlicher Angriffe.

☞ Man abonnirt auf die „Jüdische Presse", nebst den Beilagen **Israelitische Monatsschrift** u. **Israelitischer Lehrer u. Cantor** zum Preise von **3 Mark** pro Quartal bei **allen Postanstalten des deutschen Reiches und Oestreich-Ungarns,** zum Preise von **3 Mark 50 Pf.** bei **allen Postanstalten** in der **Schweiz, Frankreich, England, Dänemark, Italien und Amerika.**

In **Russland** bei unserer Hauptagentur **Emil Berndt's Buchhandlung** in **Odessa,** sowie bei allen **Buchhandlungen** Russlands.

Lehrer und Cantoren abonniren bei der Expedition **in Berlin** ***für*** **8 Mk. jährlich** ***für alle drei Blätter zusammen.***

Die Expedition,
C. 22, Dragoner-Strasse 22.

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen!

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F. Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb. Dr. M, Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 Mk.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl. anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk. 1881 u. 1882 zu je 9 Mk.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Zeitschrift, jüdische, für Wissenschaft u. Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, complet (1862—1875). Ladenpreis 66 Mk. zu 18 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in **Krotoschin.**

Die

Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben

herausgegeben von

Dr. Abraham Geiger

liefern wir **complett** (die Jahrgg. 1862—1875) zu dem **außerordentlich ermäßigten** Preise von **nur 18 Mark** gegen Eins. d. Betrages oder Postnachnahme.

Früherer Ladenpreis 66 Mark.

B. L. Monasch & Co.,

Verlagshandlung in Krotoschin.

No. 1084 a. des Reichs-Post-Catalogs pro 1883.

Der Colonist.

Zeitschrift für Beförderung der Emigration der Juden aus den Ländern, in denen ihre Menschenrechte nicht geschützt sind.

Herausgegeben vom Vereine Bne brith בני ברית zu Kattowitz O/S.
Der Ertrag ist zu Vereinszwecken ישוב א״י bestimmt.

Diese Zeitschrift erscheint seit dem 1. Januar 1883 ab allwöchentlich am Freitage. Preis pro **Quartal** durch die Post bezogen **1 Mark,** bei directer Zusendung **unter Kreuzband 1 Mark 25 Pf.**

Die ersten 6 Nummern eines jeden Quartals werden ausser an die Abonnenten auch in bedeutender Anzahl gratis versandt. Insertionen haben daher möglichst grosse Wirksamkeit.

Inserate, welche für die jedesmalige Nummer bis Dinstag Abend aufgenommen werden, berechnen wir den Normalraum von 30 □cm mit 2 Mark, die 3gespaltene Petitzeile mit 15 Pf. und gewähren bei grösseren Inseraten und Wiederholungen bedeutenden Rabatt.

Kattowitz O.-Schl. Die Expedition des „Colonist".

Probenummer geg. Einsend. von 10 Pf. in Marken zur Verfügung.

[redacted]ng. 1883. Heft 6.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Juni 1883.

Inhalt:

Antiochos' Epiphanes Untergang. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Nachtrag. Von Dr. David Kaufmann.
Neue Beiträge zur Textkritik des Pentateuch-Commentars des R. Samuel b. Meïr. Von Dr. N. Porges.
Nachtrag. Von Dr. Porges.
Recension.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Cr.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Billigste Offerte

in

Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,

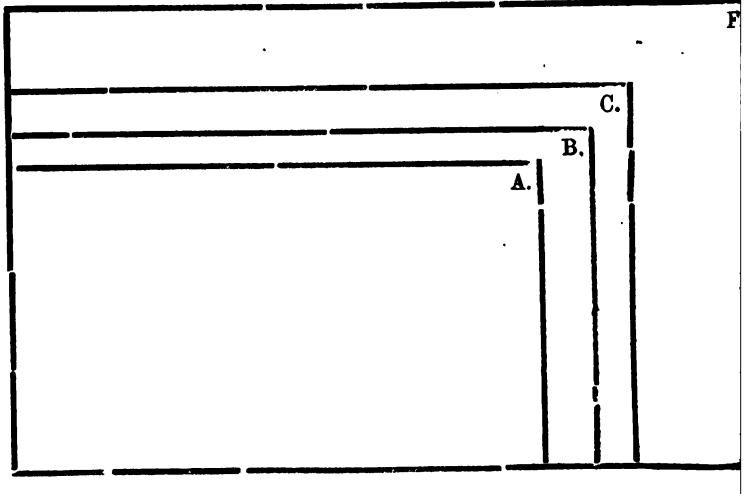
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.

bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.,

in Krotoschin.

Formate.



צדוק הדין (Zaduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,

liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme
25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Das **einzige Berliner Blatt** für die Gesammtinteressen des Judenthums ist die

„Jüdische Presse".

Inhalt: Gediegene Leitartikel. Correspondenzen aus allen Welttheilen. Sehr interessante vermischte Nachrichten. Die besten Romane aus dem jüdischen Leben. Wissenschaftliche Artikel. Zurückweisung judenfeindlicher Angriffe.

☞ Man abonnirt auf die „Jüdische Presse", nebst den Beilagen **Israelitische Monatsschrift** u. Israelitischer Lehrer u. Cantor zum Preise von **3 Mark** pro Quartal bei **allen Postanstalten des deutschen Reiches und Oestreich-Ungarns,** zum Preise von **3 Mark 50 Pf.** bei **allen Postanstalten** in der **Schweiz, Frankreich, England, Dänemark, Italien und Amerika.**

In **Russland** bei unserer Hauptagentur **Emil Berndt's Buchhandlung** in **Odessa,** sowie bei allen **Buchhandlungen** Russlands.

Lehrer und Cantoren abonniren bei der Expedition **in Berlin** ***für*** **8 Mk. jährlich** ***für alle drei Blätter zusammen.***

Die Expedition,
C. 22, Dragoner-Strasse 22.

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen!

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F. Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb. Dr. M, Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 Mk.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl. anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk. 1881 u. 1882 zu je 9 Mk.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Zeitschrift, jüdische, für Wissenschaft u. Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, complet (1862—1875). Ladenpreis 66 Mk. zu 18 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Hebräische und deutsche Druckarbeiten

für Synagogen-Vorstände, Krankenverpflegungs- und Beerdigungs-Vereine etc. fertigen zu civilen Preisen an

Krotoschin. **B. L. Monasch & Co.,**
Buchdruckerei.

32. Jahrgang. 1883. Heft

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

September 1883.

Inhalt:

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Karäische Studien, neue Folge. Nachtrag. Von Dr. Frankl.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Der Divan Abraham ibn Esra's. Von Dr. Egers.
Fränkisch- und Hunischwein. Von Prof. Dr. David Kaufmann.
Nachtrag. Von Harkavy.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Im Verlage der **Hahn'schen Buchhandlung** in Hannover ist soeben erschienen:

Einblicke in das Sprachliche

der

semitischen Urzeit

betreffend die Entstehungsweise der meisten hebräischen Wortstämme

von

Prof. Dr. S. Herzfeld,

Braunschweigischem Landrabbiner.

gr. 8. 6 M.

Die

Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben

herausgegeben von

Dr. Abraham Geiger

liefern wir **complett** (die Jahrgg. 1862—1875) zu dem **außerordentlich ermäßigten** Preise von **nur 18 Mark** gegen Eins. d. Betrages oder Postnachnahme.

Früherer Ladenpreis 66 Mark.

B. L. Monasch & Co.,

Verlagshandlung in Krotoschin.

32. Jahrgang. 1883. Heft 7.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Juli 1883.

Inhalt:

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Fortsetzung. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Ueber einige Namen der Rabbinen im Talmud und Midrasch. Von Dr. Horowitz, Oberrabbiner in Crefeld.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Fortsetzung vom Jahrgang 1881. Von Dr. Samuel Back.
Recension. (Schluß.)

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen!

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F. Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 Mk.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl. anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk. 1881 u. 1882 zu je 9 Mk.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz, à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Zeitschrift, jüdische, für Wissenschaft u. Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, complet (1862—1875). Ladenpreis 66 Mk. zu 18 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.
in Krotoschin.

Die

Jüdische Zeitschrift
für
Wissenschaft und Leben
herausgegeben von
Dr. Abraham Geiger

liefern wir **complett** (die Jahrgg. 1862—1875) zu dem **außerordentlich ermäßigten** Preise **von nur 18 Mark** gegen Eins. d. Betrages **oder** Postnachnahme.

Früherer Ladenpreis 66 Mark.

B. L. Monasch & Co.,
Verlagshandlung in Krotoschin.

Die Nähmaschinen-Fabrik von **Bobolz & Bieler, Berlin W**, Genthinerstr. 41 offerirt **Singer A-Nähmaschinen** mit sämmtlichen Apparaten, **Verschlußkasten**, Tisch mit **Fries und Metermaß**, Gestell mit Rollen und **Medaillon**, allen neuen Verbesserungen, als: **Radauslösung, Nickelrad, Selbstspuler, Faden-Abschneider, Fadenlüftnng**, sichselbstschließender **Schieber, Schiffchenheber, Nadel-Einsetzzange**, mittelst deren man die Nadel selbst im Dunkeln ohne Uebung schnell und richtig einsetzen kann, sowie **mit noch vielen anderen Neuerungen und** Verbesserungen incl. Verpackung bei 2jähr. Garantie für

nur 60 Mk.
bei barer Zahlung.

Soeben erschien

Lazarus Geiger seine Lehre vom Ursprunge der Sprache und Vernunft und sein Leben, dargestellt von Ludw. **A. Rosenthal.**

156 Seiten. Preis 3 Mark.

Ein auf dem Boden des Judenthums emporgewachsener und der Vätersitte streng treu gebliebener großer deutscher Denker, dessen Verdienste um die neuere Wissenschaft die ganze gebildete Welt anerkennt, tritt hier der Lesewelt aller Kreise entgegen. Die Gelehrten erfahren aus dieser Darstellung, daß sie einen gesetzestreuen Juden in Lazarus Geiger gehuldigt. Nachdem die Leser die Lehre des großen Entdeckers hier dargestellt gefunden, werden sie in der Lebensbeschreibung einen echten Glaubensgenossen erkennen und ausrufen können: Er war unser! Die Verbreitung dieser Schrift ist um so dringender geboten, als sie auf die stürmischen Zeitfragen nicht eingeht, vielmehr durch die bloßen Thatsachen der Lebensbeschreibung wirkt.

J. Scheible's Verlagsbuchhandlung
in **Stuttgart.**

Billige Bezugsquelle
von Cedern.

Laut Contracten mit Gärtnern in Parga bin ich im Stande, ausgesuchte Cedern

N. 0	extrafeinste	à Stück	Mark	8. 50 Pf.
„ 1	feinste	„ „	„	2. 50 „
„ 2	feine	„ „	„	1. 50 „
„ 3	mittelfeine	„ „	„	1. — „

zu senden. Palmen, Myrthen, Packung u. s. w. zum Kostenpreis.

Bei Bestellung ersuche den Betrag zu remittiren.

Eduard Loewy in Triest.

Versandt-Geschäft von Colonialwaaren, Delicatessen, Südfrüchte.

Billigste Offerte

in

Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

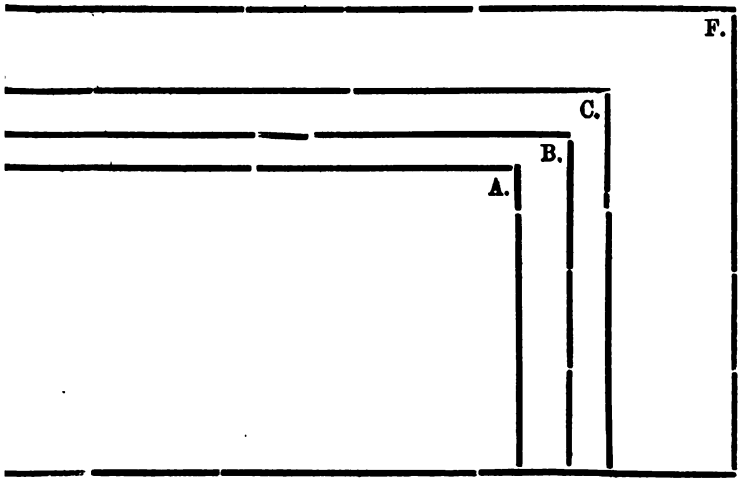
100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.

bei vorheriger Einsendung des Betrages. Nachnahme ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.,

in Krotoschin.

Formate.



צרור הדין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,

liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme:
15 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

In allen Buchhandlungen vorräthig.

Mit 20 Illustrationen!

(Porträts der Angeklagten, Vertheidiger, Richter etc.)

Preis 60 Pf.

Der Proceß von Tisza-Eszlar.

(Verhandelt zu Nyiregyhaza im Jahre 1883.)

Eine actenmäßige Darlegung des Thatbestandes, der Zeugenaussagen, der Vertheidigung, wie des Urtheils.

Preis 60 Pf.

Mit 20 Illustrationen!

A. Hartleben's Verlag in Wien, I., Wallfischgasse 1.

Grüne schöne **Hadassim** lief. wie schon s. 25 Jahr. z. Zufriedenh. s. zahlr. langjähr. Abnehmer billig

L. VILLAIN, Erfurt.

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stück 30 Pf., à Dtzd. 1,80 Mk.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 Pf.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums von Professor Dr. Graetz. Die Jahrgänge 1876—1880 incl. anstatt zu 45 Mk. zu 20 Mk. 1881 u. 1882 zu je 9 Mk.

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- und Religionsbüchlein für die erste israel. Jugend. Ladenpreis 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 60 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Professor Dr. Graetz à Stück incl. Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 Mk.

Zeitschrift, jüdische, für Wissenschaft u. Leben, herausgegeben von Dr. Abraham Geiger, complet (1862—1875). Ladenpreis 66 Mk. zu 18 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & Co.

in Krotoschin.

Jahrgang. 1883. Heft II.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. J. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

November 1883.

Inhalt:

Exegetische Studien zum Propheten Jeremia. Fortsetzung und Schluß. Von Prof. Dr. Graetz.
Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Anhang II. Die Arten der Commentare. Anhang III. Die Offenbarung auf dem Sinai. Anhang IV. Aus dem kurzen Commentar. Anhang V. Supercomm. zu Narboni's Comm. Von M. Steinschneider.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Fortsetzung. Von Dr. Samuel Back.
Notiz. Von M. Steinschneider.
Notiz. Von Dr. Samuel Back.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 9 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 20 Pf.

In allen Buchhandlungen vorräthig.

Mit 20 Illustrationen!

(Porträts der Angeklagten, Vertheidiger, Richter etc.)

Preis 60 Pf.

Der

Proceß von Tisza-Eszlar.

(Verhandelt zu Nyiregyhaza im Jahre 1883.)

Eine actenmäßi ge Darlegung des Thatbestandes, der Zeugenaussagen, der Vertheidigung, wie des Urtheils.

Preis 60 Pf.

Mit 20 Illustrationen!

A. Hartleben's Verlag in Wien, I., Wallfischgasse 1.

Bedeutend ermäßigte Preise!

Jedoch nur, wenn direct von Krotoschin bezogen.

Wir offeriren gegen vorherige Einsendung des Betrages oder Nachnahme:

Cohn, Rabb. Dr. F., Israelitische Religionsschulen neben höheren Lehranstalten zu 1 Mk.

—, Glaube, Liebe und Vertrauen. Predigt. Zu 50 Pf.

Freund, Hanna, Andachtsbuch in Prachtband und echtem Goldschnitt zu 4,50 Mk.

Herzberg, hebr. Lese- und Sprachbuch 50 Pf.

Kayserling, Rabb. Dr. M., Bibliothek jüdisch. Kanzelredner, 2 Bde. 1870/1872 zusammen zu 4,50 Mk.

Ketuboth, hebr. Trauformulare mit Vocalen und rein deutscher Uebersetzung à Stück 40 Pf. à Dtzd. 2,40 Mk.

Ketuboth, ohne Uebersetzung à Stü 30 Pf.. à Dtzd. 1,80 M.

Konfirmationsscheine à Dtzd. 36 P

Monatsschrift für Geschichte u Wissenschaft des Judenthum von Professor Dr. Graetz. D Jahrgänge 1876—1880 in anstatt zu 45 Mk. zu 20 M 1881, 82 u. 83, zu je 9 Mk

Rothschild, Rabb. Dr., Gebet- u Religionsbüchlein für die er israel. Jugend. Ladenpre 0,80 Mk. zu 0,50 Mk.

Schir hamaaloth-Zettel à Dtzd. 6 Pf.

Shylock, Sensationsschrift von Pr fessor Dr. Graetz à Stück in Porto 53 Pf. à Dtzd. 4,20 M

Zeitschrift, jüdische, für Wissensch u. Leben, herausgegeben v Dr. Abraham Geiger, co plet (1862—1875). Lade preis 66 Mk. zu 18 Mk.

Die Verlagshandlung

B. L. Monasch & C

in Krotoschin.

Billigste Offerte

in

Buchdruck-Visitenkarten

bei frankirter Zusendung!

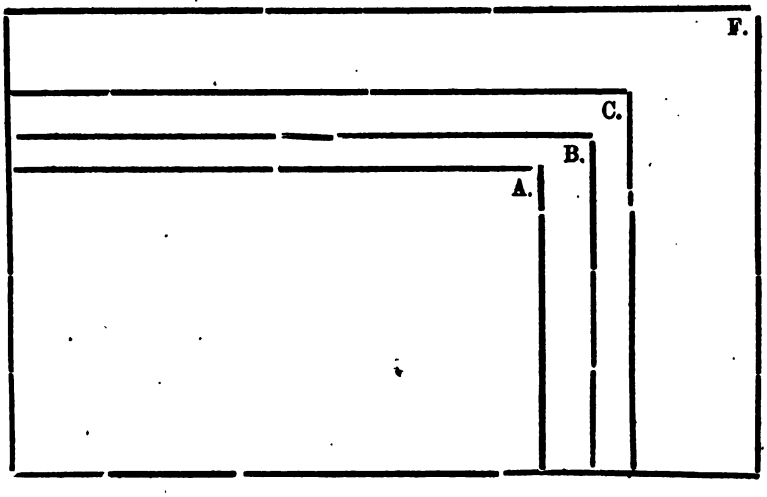
100 Stück auf **sehr feinem** und **starkem** Cartonpapier,
Grösse A. 1—2 zeilig 1,10 M., 3 zeilig 1,35 M.
100 „ „ B. 1—2 zeilig 1,35 M., 3 zeilig 1,60 M.
100 „ „ C. 1—2 zeilig 1,60 M., 3 zeilig 1,85 M.
100 „ „ F. 1—2 zeilig 2,10 M., 3 zeilig 2,35 M.

bei vorheriger Einsendung des Betrages. **Nachnahme** ist bei kleinen Drucksachen nicht anwendbar.

B. L. Monasch & Co.

in Krotoschin.

Formate.



צרוק חרין (Ziduk Hadin)

zu Leichenbegängnissen,

liefern wir gegen Einsendung des Betrages oder Nachnahme: 25 Stück zu 5 Mark, gebunden mit Umschlag zu 6 Mark.

B. L. Monasch & Co., Krotoschin.

Die Nähmaschinen-Fabrik von Bobolz & Bieler, Berlin W., Genthinerstr. 41 offerirt Singer A-Nähmaschinen mit sämmtlichen Apparaten, Verschlußkasten, Tisch mit Fries und Metermaß, Gestell mit Rollen und Medaillon, allen neuen Verbesserungen, als: Radauslösung, Nickelrad, Selbstspuler, Faden-Abschneider, Fadenlüftung, sichselbstschließender Schieber, -Schiffchenheber, Nadel-Einsetzzange, mittelst deren man die Nadel selbst im Dunkeln ohne Uebung schnell und richtig einsetzen kann, sowie mit noch vielen anderen Neuerungen und Verbesserungen incl. Verpackung bei 2jähr. Garantie für

nur 60 Mk.

bei barer Zahlung.

Soeben erschien

Lazarus Geiger seine Lehre vom Ursprunge der Sprache und Vernunft und sein Leben, dargestellt von Ludw. **A. Rosenthal.**

156 Seiten. Preis 3 Mark.

Ein auf dem Boden des Judenthums emporgewachsener und der Väterssitte streng treu gebliebener großer deutscher Denker, dessen Verdienste um die neuere Wissenschaft die ganze gebildete Welt anerkennt, tritt hier der Lesewelt aller Kreise entgegen. Die Gelehrten erfahren aus dieser Darstellung, daß sie einen gesetzestreuen Juden in Lazarus Geiger gehuldigt. Nachdem die Leser die Lehre des großen Entdeckers hier dargestellt gefunden, werden sie in der Lebensbeschreibung einen echten Glaubensgenossen erkennen und ausrufen können: Er war unser! Die Verbreitung dieser Schrift ist um so dringender geboten, als sie auf die stürmischen Zeitfragen nicht eingeht, vielmehr durch die bloßen Thatsachen der Lebensbeschreibung wirkt.

J. Scheible's Verlagsbuchhandlung
in Stuttgart.

Die Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben

herausgegeben von

Dr. Abraham Geiger

liefern wir **complett** (die Jahrgg. 1862—1875) zu dem **außerordentlich ermäßigten Preise von nur 18 Mark** gegen Eins. d. Betrages oder Postnachnahme.

Früherer Ladenpreis 66 Mark.

B. L. Monasch & Co.,
Verlagshandlung in Krotoschin.

32. Jahrgang. 1883. Heft 12.

Monatsschrift
für
Geschichte und Wissenschaft
des
Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,
fortgesetzt
von
Prof. Dr. H. Graetz in Breslau
und
Dr. P. F. Frankl in Berlin.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

December 1883.

Inhalt:

Die Agada der Tannaiten. Von Dr. Wilhelm Bacher.
Geschichte der Juden in Breslau. Abschnitt I. (Bis zur großen Verfolgung im Jahre 1349). Von Dr. J. Landsberger.
Die Fabel in Talmud und Midrasch. Fortsetzung. Von Dr. Samuel Back.
Aus einem Briefe von Prof. Kaufmann an Dr. Egers. Von Dr. Egers.
Nachschrift des Dr. Egers.
Notiz. Von Dr. Frankl.
Inhaltsverzeichniß.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

Abonnementspreis für den Jahrgang in 12 Heften 8 Mark.
Inserate die durchlaufende Petit-Zeile 1 M.

Abonnements-Einladung.

Die

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft des Judenthums

redigirt von

Professor Dr. H. Graetz

und

Dr. P. F. Frankl,

unter Mitwirkung zahlreicher und namhafter Gelehrten,

beginnt

mit dem 1. Januar 1884

Ihren Dreiunddreissigsten Jahrgang

und ladet zu zahlreichem Abonnement ergebenst ein.

Dieselbe erscheint wie bisher pünktlich in 12 monatlichen Heften zu 3 Bogen gross 8°, welche regelmässig in den ersten Tagen jeden Monats versandt werden.

Der Pränumerationspreis für den Jahrgang beträgt 9 Mark, zu welchem derselbe **durch alle Postanstalten** sowie **direct von uns** zu beziehen ist.

Ausserdem nimmt jede Buchhandlung Bestellungen entgegen.

Neu hinzutretenden Abonnenten liefern wir auf Wunsch die Jahrgg. 1877 bis incl. 1883 für 35 Mark.

Wir bitten um rechtzeitiges Abonnement, damit in der Versendung keine Verzögerung entsteht.

Inserate, die durchlaufende Petitzeile 20 Pf., finden weiteste Verbreitung.

Krotoschin, Provinz Posen, im December 1883.

Die Verlagsbuchhandlung:

B. L. Monasch & Co.

Postanweisungen, wie überhaupt alle Sendungen, die wir richtig erhalten sollen, sind stets zu adressiren: **B. L. Monasch & Co.** — Werden die Worte „**und Co.**“ fortgelassen, so wird uns die Sendung von der Post nicht ausgeliefert.